JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

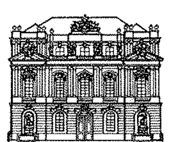
32/6

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

AKTEN

II/6



VERLAG

DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

WIEN 1982

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

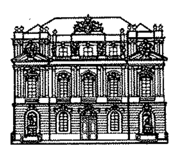
WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

AKTEN

II. TEIL

6. TEILBAND

KURZBEITRÄGE
11. MITTEL- UND WESTEUROPA UND DAS POSTBYZANTINISCHE GRIECHENTUM VOR 1800



VERLAG

DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

WIEN 1982

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien unter der Leitung von Prof. Dr. H. Hunger.

Redaktion von Band 32/1—7:
Doz. Dr. Wolfram Hörandner
Dr. Carolina Cupane
Dr. Ewald Kislinger

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium
für Wissenschaft und Forschung

ISSN 0378—8660
ISBN 3 7001 0455 3 (Gesamtband)
ISBN 3 7001 0526 6 (6. Teilband)

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

11.1 SOZIALSTRUKTUR DES GRIECHENTUMS

LOUKIA DROULIA

CENTRE FOR NEOHELLENIC RESEARCH

Project Report

CENTRE FOR NEOHELLENIC RESEARCH. PROJECT REPORT

Historical circumstances which influenced the development of modern Hellenism often caused the dispersal and , in many cases, the total destruction of Greek archival material.

During the last few years which have witnessed a striking increase in the interest for Modern Greek Studies, efforts toward the location and study of the Greek archival material have parallelly increased.

This is the framework for the systematic programs of the Centre for Neohellenic Research/NRF, which seek to locate, record and make available to the community of scholars archival material which has so far remained unexploited, to whatever degree. Since its foundation in 1960 the Centre has considered it one of its primary aims to compile reference manuals for Modern Greek studies. Along with the bibliographies and inventories which it has published, the staff of the Centre has contributed to a number of archival projects.

Below are outlined the several projects in progress.

1) In 1964 part of the Chairetis family papers of Patras was donated to the Centre; It is comprised of about 6.000 documents belonging chiefly to the merchant house of Geroussis, which had business in Syros, Patras, Trieste and Smyrna in the 19th century. As such it is a valuable source for the study of the Greek economy between 1822 and 1860. This heretofore unexploited archival material has already been classified in chronological order and by subject and one thousand classification cards have been prepared to date by Angeliki Gavathas-Panayotopoulos and Maria-Christina

Hadjiioannou .

2) The Monastery of Haghia Lavra Archive, Kalavryta. The first work on this archive, comprised of about 1200 documents of the 17th-19th century, began in 1970 with its systematic classification and photographing with the cooperation of several members of the Centre for Byzantine Research. The classification schema and an analytical catalogue of the ecclesiastical documents was published in 1970 (Σύμμεικτα Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Ε.Ι.Ε., τομ. Β΄ (1970), pp.379-398). Most of the documents of this archive are in the process of being edited by members of the CNR or by other scholars :84 Venetian documents by Chryssa Maltezou; 307 Greek notarial documents (pre-1836) by Angeliki Fenerli-Panayotopoulos; 298 Ottoman-Turkish documents, by John C. Alexander. Three historical texts from the Codex of the Monastery have been reedited and studied by K.Lappas (Ἁγία Λαύρα Καλαβρύτων. Α΄Κείμενα ἀπό τόν κώδικα τῆς Μονῆς, Athens 1975, Centre for Neohellenic Research Publications, no 19). Also, the Catalogue of its library has been compiled and published by Demetra Pikramenou-Varfe (Ἁγία Λαύρα Καλαβρύτων. Β΄Ἡ Βιβλιοθήκη τῆς Μονῆς, Athens 1978, CNR Publications, no 22). The object of this project is a model study of a monastic community its role within its wider environment during the "Tourkocratia", whose principles may be applied to other monastic communities.

3) The correspondence of Demetrios Mostras. Although its existence was known from printed testimony the location of this "Hemerologhion" remained unknown and therefore had not been used as a historical source until it was discovered in a private collection of Kerkyra in 1970. Today this material is in the Greek National Archives ; a microfilm of this collection exists in the microfilm archive of the CNR. It consists of five fascicules totaling 274 leaves which contain 1220 drafts of letters by D.Mostras, secretary to Ignatius, bishop of Wallachia (1812 to 1826). Loukia Droulia is preparing an edition of these letters, of which

more than 800 have already been transcribed. This material sheds light upon a crucial period of Greek history as seen through the eyes of a Greek of the diaspora.

4) Alexander Karatheodore papers. The surviving part of the archive of A.Karatheodore, Ottoman diplomat and statesman, governor of Samos during the years 1885-1894, was donated to the Centre in 1974.It also contains a few documents belonging to his father Stephanos Karatheodore,physician to the Sultan, and to K.Mousouros, Turkish ambassador to London. The entire body of 2250 documents have been arranged and catalogued. The inventory,which is being prepared by Katerina Gardikas-Alexander, will appear in 1981.The archive casts new light on the political, social and economic situation in Samos between 1885 and 1894, on the political unrest in Crete in 1895 and on A.Karatheodore's intellectual and social life.[1]

5)Ottoman Turkish documents : in charge, John C.Alexander. The CNR is pursuing the location, study and eventual publication of the Ottoman Turkish archival material from the various archives, libraries and depositories within Greece , as well as from abroad, which deal with the history of the Greek lands. The following projects are in an advanced stage or near compilation : 1. The Ottoman Turkish documents of Haghia Lavra (298 documents). 2. A Sicil of the kadi of Patras(early 17th c.,Bibliothèque Nationale). 3. The Ottoman documents of the Metropolis of Samos (9 firmans) and 47 documents of the Historical Archive of Samos. 4. Municipality of Ano Syros (about 200 documents). 5. Monastery of Tatarna, Karpenesi, 42 documents. 6.Monastery of Voulkanou (Metropolis of Messenia, Kalamata),117 documents. The microfilming of the above, as well as other Ottoman Turkish material was realized during several trips for the purpose by members of the Centre. Needless to say, the Turkish-language sources are indispensable to a proper study of Greek history of the last six centuries. It

1. The catalogue was published in August , 1981.

is hoped that the future will see increased cooperation in this field with the Turkish colleagues.

6) The Mourouzes papers. The microfilm collection of the Centre includes 55 microfilms of the Mourouzes papers surviving in the Zaïme private collection. They contain 975 documents dating from the 15th to the end of the 19th century (456 in Romanian, 163 in Greek, 153 in French,124 in Russian, 54 in German and 25 in other languages). Two indexes to these documents have already been compiled : one in the order in which they appear in the microfilms and another in chronological order. The material is being prepared for publication. Summaries of the Romanian documents , as well as in extenso transcriptions and translations of 150 Romanian (Florin Marinescu) and 50 Russian documents have been completed. The material affords rich information on the Mourouzes family. It also casts light on the social and economic conditions in Moldavia between the 15th and the 18th centuries, especially with regard to acquisition of particular lands by successive owners over the course of three centuries,and the gradual accumulation of large properties by a Greek family.

7) Nauplion Municipal archive. In 1979 a research team of the Centre under Triantafyllos Sklavenitis located in Nauplion the archives of the local municipality. In two research trips (1979,1980) this team made an inventory of the material, which upon first examination present a continuous record, with no visible gaps, from 1828, that is from the establishment of the Nauplion Demogherontia, to the present. The program of the Centre will focus on the years 1828 to 1899, that is a total of approximately 150, 000 documents and 125 registers. The aim is to arrange the material in a rational way - the basic structures for this already exists - and to publish a concise catalogue of the entire archive, in order to render it accessible to scholars. Already the preliminary work is well under way and it is estimated that it will be completed within the next

year. The municipal archives of Nauplion are an important source both for the history of municipal administration during the first years of the Greek state, and for the history of the development of a Greek 19th century city, which, incidentally, was the first state capital.

8) Ali pasha archive, Gennadeion Library. In collaboration with the Gennadeion Library of Athens and Vasilis Panayotopoulos, Panayotis Michailaris of the Centre has begun preparing the Ali pasha archive for publication part of which (1500 documents, 1795 to 1822) is kept in the Gennadeion Library, These documents pertain to administrative, financial, military and other matters and constitute a valuable source for the understanding of the structure and function of the state of Ali pasha of Jannina.

9) Finally, one should mention the project for an edition of a corpus of the correspondence of the Greek scholar , Adamantios Koraes. The project for such a corpus originated in 1948, under C.Th.Dimaras and in collaboration with a research team consisting of A.Anghelou, Demetrios Ghinis , Eugenia Hatzidakis, Ph.Iliou, Catherine Koumarianou and G. Kournoutos. Through successive research visits to archives, libraries and private collections in Greece and abroad the surviving letters by and to Koraës were located and, along with those already published, were inventoried and arranged in chronological order. Moreover, all letters known merely through reference were also recorded. In 1961 this project was included among the Centre's projects, with the addition of E.Franghiskos to the team. The surviving letters by and to Koraës, whether published or not, were systematically photographed, so that the new edition would be based on the originals and not on older unreliable editions . These photographs are now part of the microfilm collection of the Centre . So far three of the six volumes planned have been published ; they contain 725 letters by and to Koraës of the years 1774 to 1816. These volumes appeared in the series "Νέα Ἑλληνικά κείμενα" of the Society for

the Study of the Greek Enlightnment. For the remaining projects which have been completed by the Centre, see "Κέντρο Νεοελληνικῶν 'Ερευνῶν Ε.Ι.Ε. Ἔκθεση Εἰκοσαετίας, 1960-1980", Athens 1980, pp. 65-77.

Since April 1, 1981, one more research project, of which D.G.Apostolopulos is in charge, has been added to the ones already mentioned. This project aims at collecting the acts of the Patriarchate of Constantinople, since 1454, and at publishing their summaries. It will be a continuation of the work by V.Grumel, V.Laurent and J.Darrouzès, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, for the period after the fall of Constantinople. For the first part of this project, namely the acts of the period 1454-1502, see the summary of the article by Demetres G. Apostolopulos - M.Paize - Apostolopulu published in Akten 1/Beiheft, Vienna 1981, section 2.2.

PETER MALLAT

DIE PALAIOLOGEN NACH 1453

Eine Vielzahl von Trägern des Namens Palaiologos (Paleologo, Paleologue usw.) behauptet bis heute von sich mit dem byz. Kaiserhaus verwandt zu sein und damit quasi als unmittelbare Thronanwärter zu gelten. Es ist klar, daß diese nicht alle kaiserlicher Abstammung sind, denn oft wurde der Name einfach angenommen, ehrenhalber verliehen oder gefälscht.[1]

Die meisten Genealogien enden im Jahre 1502, dem Todesjahr des Andreas im römischen Exil.[2] Meist wird Andreas auch als kinderlos bezeichnet. Es ist jedoch eindeutig erwiesen, daß er mindestens 2 Kinder hatte: einen Konstantinos (Costantino) und eine Maria. Costantino befehligte die päpstliche Garde und lebte bis nach 1508, Maria heiratete in Rußland Vasily Mikailovich von Vereya und starb 1505.[3] Es liegt aber durchaus im Bereich des Möglichen, daß Andreas weitere Kinder hatte. Bei traditioneller Namensgebung könnten noch folgende Namen auftauchen: Thomas, Theodoros, Andronikos, Joannes.[4] Es deutet auch einiges darauf hin, daß Andreas Nachkommen in der Umgebung von Pesaro hinterließ. So finden wir zu Beginn des 16.Jh. in S.Elpidio a Mare einen Lucio- oder Livio Andronico Paleologo, der ein bis ins 18.Jh.fortbestehendes Geschlecht gründete.[5] Eine Namensübereinstimmung könnte gegeben sein.

Der berüchtigte Theologe Jacobus Palaeologus aus Chios, der im 16.Jh.ganz Europa bereiste, pochte immer wieder auf seine kaiserliche Abstammung und nannte als Vater Theodorus und als Großvater Andreas. Jacobus, der 1585 auf dem Scheiterhaufen endete, hinterließ Kinder, so einen Sohn namens Theodorus, der noch um 1603 in Prag lebte.[6] Keineswegs endete die Linie der Palaiologen also im Jahre 1502.

```
                              Andreas (+I502)
       ┌────────────┬────────────┼────────────┬────────────┐
Joannes? Theodoros? Andronikos? Konstantinos Maria ∞ Vasily M.
   |         |           |         um I508          |
 s.u.     Jacobus     Paleologo                Sofia (+I549)
        ┌────┴────┐   S.Elpidio
     Despina Theodorus
             um I603
```

In der Ortschaft Landulph in Cornwall (England) existiert eine Inschrift mit einem Stammbaum, der dem Despoten Thomas einen weiteren Sohn namens Joannes zuordnet.[7] Diese Inschrift bezieht sich auf einen I636 verstorbenen Theodorus Paleologus. Offiziell ist kein Sohn des Thomas namens Joannes bekannt, es könnte sich daher nur um uneheliche Abstammung oder um eine Fälschung handeln. Gegen eine komplette Fälschung spricht einiges, so z.B. zu welchem Zweck sie hätte dienen sollen. Vielleicht aber wurde der nicht eben ehrenhafte Andreas bloß ausgelassen. Dafür spräche, daß die Cornwall-Paleologen aus Pesaro stammten. Die Familie wanderte schließlich nach Barbados (Westindien) aus und der letzte belegbare Nachkomme war eine Tochter namens Godscall, die I694 geboren wurde.[8]

```
                 Joannes (Sohn des Andreas oder Thomas)
                 |
                 Theodorus
                 ├──────────┬──────────┐
                 Prospero   Leonidas   Scipione
                 |
                 Camilio
                 |
                 Theodorus von Landulph (+I636)
┌──────────┬─────┼──────────┬──────────┐
Theodorus  John  Ferdinando Mary       Dorothy
 +I644            +I670
                 |
                 Theodorious (+I693)
                 |
                 Godscall
```

Die Legenden um weitere Nachkommen verstummten nie ganz, so soll sich ein gewisser John-Constantine I662 wieder in Cornwall niedergelassen haben.[9] Im I9.Jh. findet sich z.B. ein William Constantine Paleologus, der in Indien lebte.[IO] Die Familie Colnet-Paleologos und ihr heute lebender Repräsentant Petros knüpfen ihre Abstammung parallel zu den Cornwall-Paleologen, Beweise dafür fehlen aber.[II]

Im Jahre I966 wurde dem Despoten Thomas wunderbarerweise noch ein weiterer Sohn namens Rugerio zugeordnet, der sogar erstgeboren, durch die Ansprüche der Familie Mastrogiovanni von Salerno auch vom Staat anerkannt wurde. Dieser Rugerio soll I489 in S.Mauro Cilento gestorben sein und einen Sohn mit Namen Giovanni Magister (Mastrogiovanni) hinterlassen haben.[I2]

Manuel, der jüngere Bruder des Andreas, verließ das röm. Exil und ging nach Konstantinopel zurück, erhielt vom Sultan 2 Frauen und hinterließ mindestens 2 Kinder: Joannes, der jung, aber als Christ starb, und Andreas, der später unter dem Namen Mehmet Moslem wurde. Sein weiteres Schicksal ist unbekannt. Joannes soll zum Stammvater einer Palaiologenlinie von Messina und S.Piero Patti (Sizilien) geworden sein. Möglicherweise gab es auch noch einen 3.Sohn namens Andronikos.[I3]

```
                  Manuel ( nach I48I)
       ┌────────────────┼────────────────┐
  Andronikos?        Joannes        Andreas-Mehmet
                        |            + nach I5I2
                     Andreas
                Nobile di Messina
```

An dieser Stelle wären noch die weiteren Renegaten zu nennen, wie Mesih Paşa, der Belagerer von Rhodos I480, und sein Bruder Châss Murad Paşa (+I473), die direkte Verwandte des Kaiserhauses gewesen sein sollen. Einigemale wird ein gewisser Thomas Palaiologos Gidus als Vater genannt, das Verwandtschaftsverhältnis zum Kaiserhaus ist aber unbestimmt. Ähnliches gilt auch für Yorgi und Qomnenoz ibn Palologos, sowie für Palaio-

logen in der Region von Serres.[14]

Im I5.und I6.Jh. sind viele Palaiologen im Dienste Venedigs unter den sog.Stratioten zu finden, wie Theodoros (+I532), Annibale und sein Sohn Leziniano (um I586), Joannes (um I482) oder Andreas Palaiologos Graitzas (um I460). Von letzterem sollen die Palaiologen Athens abstammen.[15]

Eine Linie von Palaiologen, die noch heute auf der griech. Insel Syros lebt, leitet ihre Abstammung von Andronikos (+I428), dem Despoten von Thessaloniki, ab. Dieser hatte sicher eines oder mehrere Kinder: Joannes, Theodoros und eventuell noch andere.[16]

Andronikos (I428)

Joannes — Marco (um I680) in Syros

Konstantinos? — Manuel — Georgios; Thomas — Manuel um I600; Konstantin *I593

Theodoros

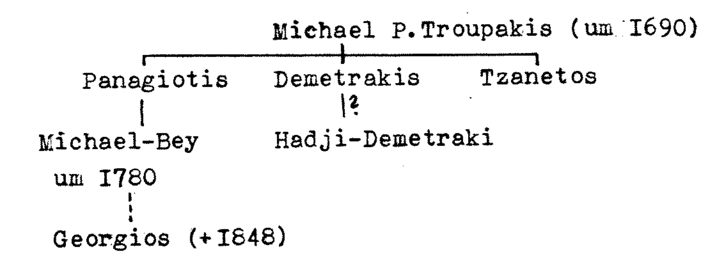
N?

Auch in Zypern sind bis I57I eine Menge Palaiologen belegt, so fielen bei der Eroberung durch die Türken 9 Kinder eines gewissen Emanuel Palaiologos.[17]

Auch Manuel II. diente als Stammvater einer Palaiologenlinie und zwar durch seinen Sohn Theodoros (+I448), den Despoten von Morea, der angeblich einen Sohn namens Emanuel Petrus hatte.[18] Aus byz.Quellen ist hiezu nichts bekannt. Zusammenhänge mit dieser Palaiologenlinie finden wir bis heute in den Familien Chapelle-Paleologo (Malta) und De Vigo Aleramico Lascaris Paleologue (Frankreich).[19] Mitglieder oder angebliche Mitglieder dieser Familie stritten jahrhundertelang um diverse Großmeistertitel verschiedener Ritterorden.[20] Ein Mitglied dieser Linie scheint I738 in Wien gestorben zu sein: Johannes Antonius

Angelus Flavius Comnenus Lascaris Palaeologus.[21] Der berühmte französische Diplomat George-Maurice Paleologue (+I944) führte seine Abstammung ebenfalls auf Manuel II. zurück, stammte jedoch offenbar aus Rumänien und seine Familie nahm den Palaiologennamen nur an.[22]

In Polen lebt bis heute eine Familie namens Hadji-Demetraki Paleolog (mit Zweigen in USA, England usw.), die aus Mistra bzw.Mani stammen soll. Der Stammvater könnte somit Michael Palaiologos Troupakis (um I690) sein, da nach der Familientradition 2 Brüder aus der Peloponnes etwa um diese Zeit auswanderten. Die Familie scheint über Siebenbürgen und Ungarn nach Polen gekommen zu sein.[23]



Etwas anders verhält es sich mit den Nachkommen der Palaiologen von Monferrato (Italien), die diese Markgrafschaft bis I533 regierten und von Andronikos II. abstammten. I533 starb das Geschlecht offiziell mit Giangiorgio aus, der keine legitimen Kinder hinterließ, sondern nur einen unehelichen Sohn namens Flaminio. Dieser wurde zum Stammvater der Familie Paleologo-Oriundi von Venezia.[24]

Flaminio (+I57I)

Giovanni?

Teodoro — Flaminio — Paleologo-Oriundi

Ferdinando — Bernardino — Silvio (um I900)

(Töchter)

Von den Palaiologen von Monferrato leitet sich auch eine

Familie Monferrato-Paleologo auf der griech. Insel Kephallinia ab.[25] Stammvater soll ein Nicolo um I500 sein, der jedoch ebenso wie Cristoforo, der Stammvater der Palaiologen von Taranto, nicht in den Stammbaum von Monferrato einzuordnen ist. Die Palaiologen von Taranto übersiedelten im I7.Jh. nach Napoli.[26]

Giorgio von Monferrato?

Nicolo — Cristoforo um I573

Nicolo: Giovanni-Maria; Matteo in Kephallinia

Cristoforo um I573: Raffaele usw. in Taranto

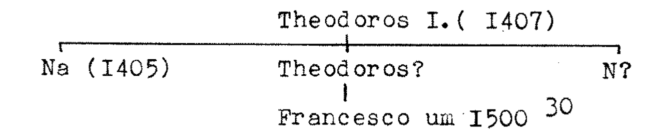
In Sizilien existiert bis heute die Familie Vassallo-Paleologo, die ihre Abstammung auf "Verwandte" des Kaiserhauses zurückführt und zwar auf 3 Brüder, die zu Beginn des I5.Jh. von der Peloponnes nach Sizilien auswanderten: Pietro, Tommaso und Nicolao. I449 änderte die Familie ihren Namen von Palaiologos in Vassallo.[27]

Pietro — Tommaso — Nicolao um I430

Nicolao um I430: Pietro; Vassallo-Paleologo in Sizilien

In Moldavien (Rumänien) finden wir ebenfalls eine Reihe von Palaiologen unbestimmter Herkunft, wie z.B. Mitglieder der Familie Sgouromalles-Palaiologos ua., sogar in der Verwandtschaft einheimischer Fürsten. Hier ist sicher ein Zusammenhang mit Phanariotenfamilien aus Istanbul zu suchen. Ebenso stammt die Familie Paleologue-Crivez (Frankreich) aus Rumänien.[28]

Eine Reihe von Palaiologen, sog. Vetter der Kaiser, könnte sich vom Despoten Theodoros I. (+I407) ableiten. Seine Ehe mit Bartolomea Acciauli blieb zwar offiziell kinderlos, doch hatte er nachweislich uneheliche Kinder.[29]



Kurze Zeit nach der Eroberung Konstantinopels I453 finden wir in der Stadt einige Palaiologen, die entweder geblieben sind oder zurückwanderten. Zwischen I476 und I5I2 wären hier Manuel, Jakob, Jani oder Matthaios zu nennen. Um I570 scheint im Administrationsrat des Patriarchats ein Konstantinos auf, der einen Bruder Manuel und 4 Söhne hatte. Einer dieser Söhne mit Namen Alexander ging I598 auf die Krim. Um I550 heiratete ein gewisser Muselim Palaiologos eine Na. Cantacuzene. Aus dieser Ehe entsproß ein Sohn Konstantinos. Viele Palaiologen brachten es zu Ruhm und Ansehen. Verwandtschaftliche Zusammenhänge scheinen aber zu fehlen.[3I]

Abschließend seien noch 3 mehr oder weniger obskure Versuche zu byz. Kaiserehren zu gelangen erwähnt: so den des Iren Nicholas McDonald Sarsfield Cod'd, der um I830 mit ellenlangen Stammbäumen und Petitionen die Staatsmänner Europas von der Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche überzeugen wollte. Er versuchte seine Abstammung von einer Tochter aus der Cornwall-Linie abzuleiten. Ohne Erfolg, versteht sich.[32]

Ein 2. Versuch, anfangs recht erfolgreich, wurde vom reichen griechischen Kaufmann Demetrius Rhodocanakis (+I895) gestartet, der lange Zeit mit seinen Fälschungen die Fachwelt täuschen konnte. Auch er leitete seine Herkunft von den Cornwall-Palaiologen ab. Zu seiner Entlarvung trug besonders E. Legrand bei.[33]

Der 3. Versuch fand zu Beginn unseres Jahrhunderts statt: eine gewisse Eugenia Paleologa (+I934) in London lebend, stellte Ansprüche auf den griechischen Thron auf Grund ihrer Abstammung.

Als Stammvater dieser Linie gilt ein gewisser Nicholas di Cristoforo Paleologo um I453, der jedoch von den Gattilusi aus Lesbos abzustammen scheint.[34]

Aus Platzgründen kann hier natürlich nur eine Auswahl von Quellenmaterial zitiert werden. Vgl.hiezu: P.Mallat, Die Palaiologen nach I453, in: Adler 7, Wien I978, S.2I7f und P.Mallat, Οἱ Παλαιολόγοι μετὰ τὸ 1453, in: ΒΩΜΟΙ 57 . Athen 1980, 8f.

I) So wurde aus Palaiologopoulos später Palaiologos (persönliche Mitteilungen)

2) Dies gilt auch für A.Papadopulos, Versuch einer Genealogie der Palaiologen, München I938. Ebenso für Du Cange und Ch.Hopf.

3) I.Fenell, Ivan the Great of Moscow, London I96I, S.3I3. N.M.Karamsin, Geschichte des russischen Reiches, Riga I824, S.55, I43. Über Costantino vgl.ua.: Giornale araldico genealogico diplomatico italiano, Pisa I888, S.47 und die Sammlungen von J.H.Adams, Cornwall und Dr.Paximadopoulos, Athen.

4) Es sei hier nur auf eine Möglichkeit verwiesen, da die passenden Namen gleichzeitig auftauchen (Dr.Paximadopoulos).

5) F.P.Massi, La famiglia Paleologo, in: Pagine di storia marchigiana, anno II, Fermo I898, S.78f

6) R.Dostálová, Jacob Palaeologus, in: Byzantinische Beiträge, Berlin I964, S.I53f

7) J.H.Adams, Theodore Paleologus, in: Journal of the royal institution of Cornwall, Vol.VI, New Series I97I, S.95f

8) ebd. und weitere persönliche Mitteilungen von J.H.Adams. L.Allatius nennt in seinem Werk "De ecclesia occidentalis atque orientalis perpetua concensione", Coloniae I648, neben Andreas und Manuel auch Joannes als einen Sohn des Thomas (col.956)

9)Persönliche Mitteilungen und Briefe von J.H.Adams

IO) C.Karadja, Une branche des Paleologues en Angleterre, in: Bulletin de l'Institut pour l'etude de l'Europe Sud-orientale IO, Bukarest I953, S.II5

II) P.Paleologos, The Imperial House of Paleologos, Manuscript I956, British Library Sig.99I9.ee.4. Ohne Quellenangaben.

I2) Über die Glaubwürdigkeit dieser Angaben vgl.: A.Pergamo, I Paleologo in S.Mauro Cilento, in: Rassegna storica salernitana, Salerno I965, S.IIIf. Ferner: C.Carlone, Il sacro militare ordine angelico aureato costantiniano di S.Giorgio, Salerno I974

I3) St.Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel I453, München I966, S.I9I. C.Padiglione, Acenni sugli antichi Imperatori di Costantinopoli e sui loro discendenti ed eredi, Napoli I878, S.8:Auch Andreas-Mehmet hatte Nachkommen. Weiters persönliche Mitteilungen aus S.Piero Patti und Venezia (Archivio Paleologo).

I4) F.Babinger, Eine Verfügung des Palaiologen Châss Murâd Paşa von Mitte Reğeb 876h, in: Documenta islamica inedita, Berlin I952, S.I97f. M.T.Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, Istanbul I952, S.89. N.Beldiceanu, Un Paléologue inconnu de la région de Serres, in: Byzantion 4I, I97I, S.5f.

I5) Vgl.ua.I Diarii Marino Sanuto, sowie die versch.Beiträge von Mertzios und Sathas. M.Kolyba, Θεόδωρος Παλαιολόγος in: ΘΗΣΑΥΡΙΣΜΑΤΑ 10 (1973), Venedig, S.138f.

I6) Persönliche Mitteilungen aus Syros und Archivio Paleologo (Venezia). A.Albicio, Christlicher Potentaten und Fürsten Stammbäume, Straßburg I627, S.22f.

I7) Archivio Paleologo (Venezia)

I8) Privilegia, Quibus Serenissima Gens Palaeologorum ecc., Ratisbonae I72I. Dagegen: P.L.Prati dalla Rosa, La Falsitá svelata contro a certo Giannantonio che vantasi de'Flavij... Paleologo ecc., Parma I724.

I9) Persönliche Mitteilungen aus Malta.

20) Dokumentation über den Ritterorden vom Kreuz von Konstantinopel, Bayreuth. Herausgegeben von Prinz Henri Paleologo.

2I) Totenprotokolle (Wiener Stadtarchiv)

22) Persönliche Mitteilungen aus Frankreich und England (S.de Vajay und J.H.Adams).

23) Persönliche Mitteilungen aus Polen (Krakau) und vgl. Dimitrakou-Mesiskli, Οἱ Νυκλιᾶγοι. Athen 1949, 247 f.

24) G.Camaiani Guelfo, Cenni storici genealogici della famiglia Paleologo, Livorno I9II. A.Di Ricaldone, Annali del Monferrato, Torino I972, Vol.I, S.223. Archivio Paleologo (Venezia).

25) E.Rizo-Rangabé, Livre d'Or de la Noblesse ionienne, Athen I926, Vol.II, S.478f

26) L.De Vincentiis, Storia di Taranto, Taranto I878, I68 art.82

27) M.F.Baronino, De Maiestate Panormitana, Palermo I630, Lib.III. F.Mugnos, Teatro genologico etc., Palermo I647, Lib.VI, S.295f. F.Rodriguez, Case italiane di origine imperiale o reale, Napoli I933 (Estratto della Rivista di Araldica e Genealogica, anno I,2. S.I2.

28) Vgl.ua.die verschiedenen Werke von N.Jorga oder C.Giurescu, Istoria Romȃnilor, Bukarest I935-I942, Vol.3/I; S.I7,22. Rivistă istorică, anul III.Nr.I7-20 (I935), S.75f.

29) Auch Du Cange macht Erwähnung davon

30) A.Papadopulos op.cit., S.56f, bes.Anmerkung 20). Archivio Paleologo (Venezia)

3I) M.Crusius, Turcograecia, Basilae I584, Lib.VII, S.449f. J.Filitti, Role diplomatique des Phanariotes I700-I82I, Paris I80I, S.4f.J.Filitti, Notice sur les Cantacuzène du XIe au XVIIe siecle, Bukarest I936, S.I2f.

32) A.C.F.Beales, The Irish King of Greece, in: The Journal of Hellenic Studies, London I93I, S.IOIf. Public Record Office, London, Sig.F.O.32/I6 Misc.Domestic I830, Manuscript im Original.

33) E.Legrand, Dossier Rhodocanakis, Paris I885. St.Kekule, Ein bibliophiler Adelsabenteurer der Neuzeit, in: Zeitschrift für Bücherfreunde, Heft 5, Leipzig I908/09, S.I73f.

34) Vgl.Verschiedene Zeitungsberichte aus den Jahren I9II, I9I3, I947 (z.B.Corriere della Sera, The Listener). T.E.Typaldos, Οἱ ἀπόγονοι τῶν Παλαιολόγων μετὰ τὴν ἅλωσιν, in: ΔΙΕΕΕ VIII, Athen 1922, S.129f.

CORNELIUS R. ZACH

FAMILLES NOBLES ITALIENNES D'ORIGINE GRECQUE

Cette étude est dédiée à un aspect particulier de l'émigration byzantine et post-byzantine vers l'Italie : l'existence de nos jours d'une noblesse italienne d'origine grècque et levantine. Notre recherche considère un nombre de trente-trois familles, dont vingt-huit d'origine grècque,deux d'origine albanaise, une d'origine armenienne,une d'origine ottomane et une d'origine roumaine. Cela correspond à la totalité des familles nobles d'origine grècque mentionnées dans les six livres d'or qui ont formé les sources de la recherche,en ignorant délibérément une dizaine de familles d'origine serbe,croate,albanaise et roumaine annoblies en Italie au cours des siècles. Les autres cinq exemples serviront à circonscrire le phénomène de pénétration grècque, pour ne pas le laisser paraitre isolé. Il s'agit toujours de familles appartenant aux nationalités vivant dans l'Empire Ottoman, mais leur nombre et sensiblement plus réduit que celui des familles d'origine grècque.

Le but de notre recherche a été d'établir des traits communs entre ces familles, si traits communs il y en a eu, raison pour laquelle nous les avons examinées par groupes et non séparement. Pour les détails de nature généalogique et héraldique concernant ces familles nous renvoyons à notre bibliographie. Nous désirons aussi prévenir que pour les dates concernant l'ancienneté et l'origine de ces familles nous avons suivi les ouvrages généalogiques déjà mentionnés, qui s'accordent presqu'en tout point sur ces familles. Malgré le scepticisme de l'historien à l'égard de certaines généalogies et prétentions, nous n'avons pas voulu nous lancer dans de controverses ayant comme objet des traditions aujourd'hui incontrolables, du fait même de leur ancienneté. Nous avons comparé d'abord les dates de l'émigration de ces familles, pour les familles émigrées, ou, faute de ces dates, leur première mention en terre d'Italie, en essayant de trouver dans ces dates-mêmes l'éventuelle motivation de leur émigration. Cette analyse n'a pas donné des résultats concluants, dans la plupart des cas étant impossible d'établir un rapport directe entre l'expatriation et ses causes. Ces familles d'origine sud-est européenne apparaissent en Italie entre 1o58 (quand les princes de Spadafora seraient venus de Constantinople en Sicile)

et 1891 (quand la famille de boiards grecs Katardji, établie déjà au 17-e siècle dans les Principautés Roumaines , reçoit par concession le titre de comte italien). Il y aurait donc une trentaine de famille d'origine grècque qui dans une période de plus de huit siècles sont pénetrées dans la noblesse italienne. Même si l'on tient compte des familles entre temps éteintes, ce nombre nous semble réduit. Et cela d'autant plus que l'existence en Italie de plusieurs Etats souverains permettait l'accès à la noblesse par autant de voies différentes. En plus, les villes italiennes accordaient le titre spécifique de "patrice", titre nobiliaire jouissant d'une considération spéciale jusqu' à nos jours dans ce pays. D'autre part,il est possible que certaines familles aient déjà perdu la tradition d'une lointaine origine étrangère, laquelle de ce fait-même ne sera plus mentionnée dans les nobiliaires (comme dans le cas des princes siciliens Tomasi di Lampedusa), fait qui n'est pas de nature à faciliter une étude complète de ce problème.

Une famille qui semble s'être exilée à la suite des événements politiques est Basile,barons de Grano en Sicile, qui sont venus de Rhodes à Messine vers 1500. Rhodes se trouvait à cette date entre deux sièges musulmans et ses jours comme pays chrétien étaient nombrés, situation évidente pour la population de l'île. La famille albanaise de Scanderbeg reçoit le patriciat de Venise en 1463, lorsque Georges Kastriota vivait encore. Par la suite, cette famille se fixera dans la Napolitain ou elle allait recevoir les duchés de S.Pietro in Calantina et de Ferrandina. La grande expatriation grècque produite par la chute de Constantinople et des autres Etats grecs n'a pas laissé de traces dans la noblesse italienne de nos jours. Vu les proportions de cette émigration dans le siècle qui a suivi 1453, ce fait est surprenant.

Les contrées d'origine de ces émigrés se trouvent partout dans le monde grec continental ou insulaire: trois familles viennent de Crète, les autres de Constantinople,de l'Epire,de Rhodes, de Chypre, de Chio. Quelques familles d'origine très ancienne semblent s'être trouvées dans le Sud avant la conquête normande. Il est possible qu'elles fussent les familles des hauts fonctionnaires byzantins de Calabre et de Sicile, où elles ont continué de jouer un role politique et social éminent jusqu'au 13-e siècle.

Ainsi la famille Alessandro, ducs de Pescolanciano, descend d'un ancêtre qui se croisa en 1187. La famille Alimena, marquis de San Martino, descend d'après la tradition d'un exarque byzantin de Calabre.

Un trait commun à toutes ces familles est leur catholicisme, leur conversion semble avoir été une condition de leur annoblissement. La seule exception est la famille chiote Rodocanacki, établie à Livourne, où elle reçut un titre comtal, famille qui a gardé la confession orthodoxe.

Les états italiens qui ont offert une nouvelle patrie à ces réfugiés ont été surtout Venise et le royaume des Deux-Siciles. Sur vingt-huit familles annoblies,six reçurent des titres de la Sérenissime et vingt et un des titres napolitains. Le domaine insulaire de Venise, peuplé en majorité par des Grecs, a connu une aristocratie locale, qui a porté les titres de la République.[1] Les Normands ont trouvé dans le Sud une couche solide de fonctionnaires et de propriétaires terriens grecs, qui, assimilée dans le temps, formera une partie de la noblesse sud-italienne. Une certaine circulation de personnes a continué entre les Deux-Siciles et Byzance et les états francs de Grèce jusqu'à la chute des derniers. Quelques familles ont acquis des titres de noblesse successivement dans plusieurs états italiens. Ainsi les Scanderbeg furent patriciens de Venise et, plus tard, ducs napolitains.

La généalogie de ces familles présente peu de particularités. Quatre d'elles se prétendent d'origine impériale byzantine. Ainsi les Angelo se disent de souche Comnène, par un Despote de Thessalie, Michel II,vivant vers 1230. La famille De Angelis prétend aussi à une origine Comnène, tout comme les Comneno d'Otranto, seuls à porter dans leurs armes la croix flanquée de deux "B" et de deux "C". Enfin la famille Focas Flavio Angelo Ducas Comneno de Curtis de Bisanzio portent le titre princier et sont qualifiés d'"Altezza Imperiale". Les comtes Mastropaulo se disent descendants de Brienne, sans porter toutefois dans leurs armes le lion héraldique de ces derniers.[2]

1 sur la noblesse grècque de l'archipel v. Rizo et Argenti.
2 sur les familles descendant des empereurs byzantins v. Rodriguez,Bisogni, Missir et Pippidi :"Fables".

Les familles grècques et leventines en Italie ont reçu tous les titres existant dans la hiérarchie nobiliaire de ce pays, de patrice (comme les Ammone, patrices de Sorrente) et jusqu'à prince , en passant par baron,conte,marquis et duc. Neuf de ces familles revêtirent la dignité princière ou ducale. Les familles Abró et Focas-Flavio ont reçu leurs titres comme reconnaissance de leur extraction souveraine. La plupart des titres de duc et de prince furent accordés par le royaume de Naples et des Deux-Siciles. La plus importante des familles princières et celle des princes et ducs de Spadafora, titulaire dans le temps de quelque quatre-vingts fiefs et de cinq titres ducaux et princiers. Une analyse des éléments héraldiques présents dans les armoiries de ces familles rélèvent une fréquence de certaines figures, sans permettre toutefois de conclure que les familles nobles italiennes d'origine grècque aient employé des éléments héraldiques spécifiques.

La famille Abró employe la colombe avec le rameau d'olivier (Arménie). Les Cemmeno d'Otranto portent la croix des Paléologues, mais flanquée de deux "C" et de deux"B". Il se peut bien que ces figures fussent adoptées plus tard comme signal et justification d'un nom illustre. Le lion parait neuf fois et l'aigle six fois dans les armes de ces familles, mais nous croyons que la signification guelfe ou gibeline de ces symboles s'est estompée sinon perdue du fait-même que leur apparition est postérieure aux luttes de ces deux factions. Les astres comme figures héraldiques jouissent d'une certaine fréquence, ainsi parait le soleil deux fois,la lune trois fois,les étoiles sept fois, la comète deux fois. Le phoenix y parait 3 fois. Nous rappelons que cet oiseau fabuleux parait dans les armes de quelques familles phanariotes, comme les Ypsilanti. Le cimeterre parait une fois, comme élément héraldique exotique. La corbeille à roses parait deux fois, une fois "parlant" chez les Rodocanacki, une seconde fois chez les Basile, peut-être en souvenir de leur origine de Rhodes. Bernabei portent"au chef d'Anjou" par concession, tout comme les Crisolini-Malatesta portent les abeilles des Barberini, par la concession du Pape Urbain VIII. Scanderbeg et Lecca portent l'aigle bicéphale en souvenir de leur origine albanaise et les Osmani le croissant. Ces derniers se disent descendants de la maison d'Osman.

Les Spadafora portent un "dextrochère", bras armé d'une épée, armes parlantes.

L'on a voulu voir dans quelques figures héraldiques adoptées par les Phanariotes, comme le phoenix,les étoiles, la comète et le soleil, des symboles d'une résurection de l'Empire Byzantin sur les ruines de celui ottoman. Nous ne croyons pas que cette interprétation puisse s'appliquer aux familles italiennes que nous avons considérées. A notre avis il s'agit de coincidences, tout au plus de phénomènes d'imitation.

CONCLUSIONS

La noblesse d'origine grècque ne représente qu'une partie mineure de la noblesse italienne, entre o,5-1 p.c., tenant compte que L'Annuario di Nola comprend quelques 2100 familles nobles, Guelfi Camajani quelques 48oo. On ne peut pas parler de périodes d'émigration massive qui soient reflétées dans la componence de la noblesse, la répartition par siècles est homogène. Dans la période immédiatement suivante à la chute de l'Empire byzantin il n'y a pas eu d'annoblissement de familles grècques en Italie. Une partie de ces familles se trouvaient déjà en terre italienne vers l'an mil et dans le siècle suivant.

Les émigrés viennent de toutes les parties du monde grec,iles ou continent et s'établissent dans le Sud de l'Italie et à Venise. Presque tous sont catholiques. Annoblis,il portent tous les titres existents de "patrice " jusqu'au prince. On ne peut pas parler d'une héraldique spécifique à ces familles.

LISTE DES FAMILLES NOBLES ITALIENNES D'ORIGINE GRECQUE ET SUD-EST-EUROPEENNE

Famille	
Abró-Pagratide	Arméniens, princes (décret royal,1892).
Agapito	de Crète, comtes ven. (1782).
Alessandro	croisé en 1187, duc de Pescolanciano (titre nap. 1594).
Alimena	marquis de San Martino (titre nap. 175o).
Ammone	connus dès 1135, patrices de Sorrente.
Angelo	princes.
De Angelis	marquis de Trentanara (titre nap.).
Basile	venus en 15oo de Rhodes à Messine, barons de Grano.

Bernabei	venus de Famagouste à Ancone, au XII-e siècle, comtes (17oo).
Calò-Carducci	connus dès 1271, patriciens de Bari.
Castriota-Scanderbeg	en Italie depuis 1463, patriciens de Venise, ducs de San Pietro in Calantina et de Ferrandina (titres nap., 1845).
Chyurlia	marquis de Lizzano (titre nap.,1597).
Comneno d'Otranto	noble.
Crisolini-Malatesta	comtes de Massa, de Casalicchio et de Valdoppio (bref pontifical, 1623).
Filò	connus à Altamura en 14oo, comtes et marquis (titres nap. 1662).
Filocamo	patriciens de Reggio Calabria, comtes (bref pontifical,1921).
Focas-Flavio-Angelo--Ducas-Comneno, de Curtis di Bisanzio	princes, comtes palatins, Altesse Imp.
Gallone	connus dans la Terre d'Otrante au XVI-e siècle, princes de Marsiconovo, de Tricase et de Moliterno (titre nap., conférés en 1645, 1651 et 1745).
Granafei	marquis, (titre nap. 1678).
Gritti	venus 1291 de Crète (Candie) à Venise, où ils revêtirent par la suite la dignité dogale, comtes de Zunello (titre ven.), comtes (titre autr.,1819).
Katargi	comtes, (1891).
Kretzulesco	Roumains, princes, (décret royal, 19oo).
Lecca-Ducagini	Albanais, dans la Napolitain au XVI-e siècle, ducs (décret royal, 1914).
Mastropaulo	en Sicile au XIII-e siècle, noble.
Maurogordato	noble de Livourne (1857).
Melisurgo	venus de Grèce au XVII-e siècle, nobles (1895).
Osmani	en Italie depuis 1661, "nobili di Turchia", nobles de Recanati (18o5).
Papadopoli	venus au XVI-e siècle de Crète (Candie) à Corfou, passés au XVIII-e siècle à Venise, comtes (titre ven.,1858).

Papasogli-Pizzotti	de Morée, à Livourne en 177o, nobles.
Platamone	en Sicile en 13o6, princes de Cutò,de Larderia et de Rosolini (titres nap., conférés en 1641,1696 et en 1763).
Ralli	grecs triestins, barons (titre autr.,1874).
Rodocanacki	de Chio, comtes (1887).
Spadafora	venus de Byzance en Sicile en 1o58, princes de Maletto, de Venetico et de Mazzara , princes et ducs de Spadafora (titres nap., les trois premiers conférés en 16o2, 1629 et en 1653).

BIBLIOGRAPHIE

Annuario della Nobiltà Italiana. Mola di Bari 27 (19o5).
Crivelli Visconti, Vittorio Urbano : Le casate nobili d'Italia. Roma 1955.
Elenco storico della nobiltà italiana. Compilato in conformità dei Decreti e delle Lettere Patenti originali e sugli Atti Ufficiali di archivio della Consulta Araldica dello Stato Italiano. Roma 196o. Sovrano Militare Ordine Gerosolomitano di Malta.
Elenco Ufficiale della Nobiltà Italiana.Roma 1934. Presidenza del Consiglio dei Ministri - Consulta Araldica del Regno.
Guelfi Camajani, Conte Luigi: Le famiglie nobili e notabili italiane. Archivio Storico Araldico Nobiliare. Libro d'oro dei Contemporanei. Firenze 1969.
Spretti, Vittorio e collaboratori : Enciclopedia Storico-Nobiliare italiana. tomes I-VIII, Milano 1928-1935.

Argenti, Ph.P. : Libro d'oro de la noblesse de Chio. London 1955.
Bisogni de Nissida e Castiglione, Marchese Giovanni : Storia e genealogia delle imperiali famiglie Angelo Comneno e Tocco Paleologo d'Angio. Roma 195o.
Missir,Livio : Les grandes familles d'Orient, in: Le Journal d'Orient,Istanbul le 19,2o,23,25,et 26 février 1958.
Pippidi,Andrei : Quelques drogmans de Constantinople au XVII-e siècle , in Revue des Etudes Sud-Est européennes 1o,2 (1972) 227-257.



Pippidi, Andrei : "Fables,bagatelles et impertinences". Autour de certaines généalogies byzantines des XVI-XVIII-e siècles, in : Etudes byzantines et post-byzantines. 1(1979) p. 269-306.
Rhangabès (Rizo),Eugène : Livre d'or de la noblesse phanariote en Grèce, en Roumanie,en Russie et en Turquie, par un phanariote. Athènes 1892.
Le même : Livre d'or de la noblesse ionienne.Korfou. Athènes 1905.
Rodriguez, Francesco: Le famiglie porfirogenite. Giustiniani-Maurizi-Amoroso-Carrassi Kyrisergi-Grifeo-Duca e Ducagini-Angelo o De Angelis-Vassallo Paleologo-Criundi Paleologo-Nemagni Paleologo, in : Rivista di Araldica e Genealogia,I,1 (1933)-XI Napoli. p. 5-14. Cet article nous a été signalé aimablement par le comte Luigi Guelfi-Camajani, Florence.

CARMELO CAPIZZI S. J.

IL BESSARIONE TRA AFFARI E CARITÀ: A PROPOSITO DI TRE ATTI NOTARILI INEDITI

Nell'Archivio di Stato di Roma sono stati scoperti recentemente tre atti notarili relativi alla compera di cinque dodicesimi di un casale della campagna romana, che fino a non molti decenni fa distava da 4 a 5 miglia dalla Porta Appia o di San Sebastiano e oggi comincia ad essere fagocitato dalla periferia di Roma. I tre atti chiamano il casale "La Cicognola Nova" distinguendolo dal casale della "Cicognola Vecchia"; tale distinzione sussisteva fino all'inizio di questo secolo[1]; ma i romani odierni conoscono soltanto una certa zona, chiamata la Cecchignola[2].

I nostri tre documenti erano presupposti e talora esplicitamente ricordati dalla documentazione finora edita sul conto del Bessarione e della Cicognola Nova;[3] ma per quanto essi fossero importanti per la storia complessiva dell'attività economica del cardinale Niceno a Roma, finora non erano stati rintracciati[4]. Ci affrettiamo a dire che la scoperta di cui stiamo per usufruire non riguarda gli originali in pergamena o in carta, ma le minute definitive e conservate nel registro del notaio romano Pietro de Merillis[5]. Nulla ci impedisce di credere che, come speriamo di accertare in ricerche ulteriori, uno o più esemplari degli atti originali giacciano in qualche busta di uno dei tanti Archivi romani o in qualche volume miscellaneo della Biblioteca Vaticana[6].

1. I tre documenti: struttura e contenuto.

Per amore di brevità chiameremo i tre atti notarili: documento 1, documento 2 e documento 3, avvertendo che il I° è un atto di compra-vendita rogato a Roma il 15 settembre 1458 nel palazzo del Bessarione, attiguo alla Basilica dei Santi Apostoli; il secondo è un atto di cessione di proprietà per estinzione di debito, rogato anch'esso nel suddetto palazzo del Bessarione; il terzo è la presa di possesso fisico o personale di proprietà dei beni immobili acquisiti coi primi due atti: questo terzo atto notarile è rogato dallo stesso Pietro de Merillis in una delle case della Cicognola Nova.

Dal punto di vista paleografico, trattandosi di testi conservati in un comune registro notarile cartaceo del sec.XV, ci basti accennare i segni di logorio che presentano gli spigoli di tanti fogli, il tipo assai minuto e nervoso della scrittura tardo-gotica di quasi tutti gli atti registrati nel volume, le macchie di umido o d'inchiostro che talora rendono assai più ardua del solito la lettura o decifrazione dei testi.

Sotto l'aspetto diplomatico, la struttura degli atti è quanto mai regolare: protocollo con datazione fornita dell' indizione costantinopolitana (indizione VII dopo il 1° settembre), ma senza indicazione dell'anno del pontificato di Pio II, per il semplice motivo che Enea Silvio Piccolomini era stato incoronato papa proprio 12 giorni avanti al nostro primo documento, datato, come abbiamo detto, del 15 settembre 1458[7]; testo con tutti i dati giuridici di cessione, concessione, promessa, impegno, garanzia, cautela, descrizione oggettiva del bene in questione, ecc.; escatocollo con la indicazione del luogo di rogazione dell'atto, dei testimoni rogati e convocati, ma vi manca naturalmente la sottoscrizione di prammatica del notaio e il suo "signum tabellionatus", benché compaia la dichiarazione di esser stato "rogatus" di comporre per iscritto "unum vel plura instrumenta" dell'atto notarile stesso[8].

Ma passiamo al contenuto dei nostri tre documenti, che è tale da dirci qualcosa di nuovo sul Bessarione.

Egli, dopo la suddetta incoronazione di Pio II del 3 settembre 1458, si trovava a Roma certamente immerso in affari d'ogni genere e che egli sapeva tener in pugno, anche, fra l'altro, per l'esperienza acquisita lungo tutto il suo cardinalato risalente ormai al lontano 18 dicembre 1439[9], durante i suoi anni di governatorato di Bologna[10], senza contare gli anni in cui s'era prodigato a proteggere e far rivivere il monachesimo basiliano ossia italo-greco[11].

Presumibilmente nella mattinata del 15 settembre di quel 1458 fece quello che oggi si direbbe un affare impegnativo e lungimirante: acquistò dalla nobildonna Bartolomea vedova di Lorenzo d'Onofrio Capizucchi un terzo di 5 oncie (= dodicesimi) di un casale sito "extra Portam Appiam" e chiamato La Cicognola Nova; lo acquistò sborsandole in contanti 333 fiorini d'oro e 1/3 di fiorino, "ad rationem ducentorum florenorum pro qualibet uncia"[12].

Nell'atto si specifica che il terzo delle 5 oncie acquistate dal Bessarione era unito "pro indiviso" con gli altri due terzi che appartenevano alle due figlie ed eredi del fu Tommaso Casate de Fuscis, le quali, inoltre, possedevano insieme altre 5 oncie del casale; le ultime due oncie erano proprietà degli eredi imprecisati di un altro imprecisato de Fuscis[13].

Ora, nonostante la perfezione formale dell'atto notarile nel descrivere i confini del tenimentum (oggi:tenuta) della Cicognola Nova (i tenimenta dei casali di S.Giovanni a Porta Latina, di S.Alessio, della Cicognola Vecchia e di Pignotti) e malgrado l'elenco curialmente pignolo di tutti i diritti, spettanze, ecc., che il Bessarione veniva ad acquisire con la nuova proprietà[14], lo studioso odierno che conosce la prudenza consumata anche nel suo fare munifico di principe della Chiesa - sia pure entro le sue possibilità di cardinale tutt'altro che fra i più ricchi del suo tempo[15] - si domanda come mai il Niceno si sobbarcasse a fare un acquisto terriero, che a dir poco, avrebbe potuto procuragli noie e difficoltà con le giovani proprietarie degli altri due terzi delle 5 oncie del casale. Il documento 2 ci risponde in modo soddisfacente.

Le due giovani proprietarie in questione erano, a quanto pare, ancora nubili e forse già fidanzate. Si chiamavano Caterina e Marianna e, come già sappiamo, erano orfane di Tommaso Casate de Fuscis. La loro madre, donna Ginepra, era viva ed era stata costituita loro tutrice. Ora, non ci sembra di giocar di fantasia, se pensiamo che, proprio per coprire le spese indispensabili del loro prossimo matrimonio e del corredo, donna Ginepra s'era rivolta alla comprensione umana del Bessarione chiendogli un prestito di ben 600 fiorini d'oro (somma, che secondo calcoli fatti con l'aiuto di altri documenti contemporanei circa il costo del lavoro, dei prodotti agricoli e dei prodotti industriali, equivarrebbe a circa 700 milioni di lire odierne)[16]. Il Bessarione, noto d'altronde per la sua carità verso i bisognosi e per la sua munificenza verso uomini e istituzioni di cultura[17], cavò dai guai quella nobildonna sprovvista di denaro liquido e le prestò "ex causa veri et amicabilis mutui" la somma di "florenorum currentium in Urbe sexcentum ad rationem X.librarum solidorum"; le fece il versamento per mezzo della cognata Bartolomea, sorella del

defunto Tommaso de Fuscis e vedova, come sappiamo, di Lorenzo d'Onofrio Capizucchi[18].

Il prestito venne concesso senza nessun documento scritto e senza nessuna garanzia precisa; solo si stabilì a voce che esso sarebbe stato restituito "in certum terminum"; ma ora, nel settembre del 1458, tale termine era scaduto e forse da lungo tempo; e la povera donna Ginepra non sapeva a che santo votarsi per pagare il debito enorme al Bessarione. Nel documento 2 essa dichiara senza falsi pudori di non aver né danaro in contanti né oro né argento né altro bene mobile equivalente al debito da estinguere; dopo essersi certamente lasciata consigliare, vide che aveva una sola via d'uscita: coll' assistenza ufficiale del "giudice palatino e collaterale della Curia Capitolina", Gilfredo de Caballis da Ferrara, e del senatore dell'Urbe, Giovanni de Leone da Padova, venire a una transazione, che fu la seguente. Dopo l'accertamento e la valutazione del debito dei 600 fiorini e dopo un equo estimo dei due terzi delle 5 once del casa della Cicognola Nova ereditati dalle sue figlie Caterina e Marianna, donna Ginepra cedette in proprietà al Bessarione tali due terzi in estinizione del debito dei 600 fiorini[19].

Non è facile dare un'idea della solennità protocollare e del virtuosismo curialesco usato dal de Merillis in questo suo secondo atto notarile, stilato esattemente "in anticamera seu capella infrascripti Reverendissimi Episcopi et Cardinalis in palatio Sanctorum Apostolorum"; luogo che donna Ginepra aveva espressamente scelto sia "ob reverentiam" verso il Bessarione sia per riguardo alla propria "honestas"[20]. Inutile dire che il de Merillis sfoggia tutta la sua bravura nel descrivere meticolosamente tutti gli aspetti topografici ed agrari della proprietà che il Bessarione veniva ad aggiungere a quella comprata due giorni prima da donna Bartolomea; egli ne determina diritti, spettanze, privilegi, precedenze; soprattutto dedica un lungo paragrafo alle cautele attribuite al Bessarione in caso di dubbi o contestazioni giudiziarie sia sulla proprietà che sull'uso dei diritti su di essa. Donna Ginepra costituisce suo garante e procuratore in materia il "nobilis vir" Leonardo Buccapadule o de Buccapadulibus, del rione S.Angelo; oltre a ciò, "dicta venditrix" (= donna Ginepra), "pro quibus omnibus et singulis observandis" (vale

a dire, per rispettare fedelmente tutti i diritti riconosciuti al Bessarione, anche nel caso che si dovesse ricorrere a processi civili), "dicto nomine obligavit omnia bona dicte hereditatis et dictarum heredum (= Caterina e Marianna), presentia et futura"[21]. Si direbbe che, pur di liberarsi del peso di quel gran debito, non c'è condizione che donna Ginepra non sia pronta ad accettare.

Ricordando che a questo secondo atto sono presenti anche un giudice palatino e collaterale, un senatore dell'Urbe e un nobile come "fideiussor" ossia garante, non suscita meraviglia che i testimoni si riducano a tre semplici, modesti cappellani del Bessarione: don Enrico de Zoemeren, della diocesi di Liegi, don Gaspare de Gathis da Castel Durante, di nessuna diocesi, e don Stefano Fereter (?), della diocesi di Costanza[22]. Ben diversa era stata invece l'importanza dei testimoni dell'atto di compravendita di due giorni prima: il protonotario apostolico Gaspare da Volterra, il signor Pietro Valle de Pisis, il signor Pietro Cole da Velletri, e il signor Nardo de Buccapadulibus[23], che va identificato certamente col nobile romano preso a garante nel documento odierno da donna Ginepra. Come vedremo fra poco, i testimoni del documento 3 saranno più importanti ancora.

Dunque il 15 e 17 settembre 1458 il Bessarione era divenuto proprietario "pros se et suo proprio nomine, et non nomine alicuius sue dignitatis seu beneficii"[24] di 5 oncie o dodicesimi del casale La Cicognola Nova. Ora, stipulati i contratti, si trattava di andar a prendere possesso fisico della proprietà acquistata. Ciò avvenne due settimane dopo, il 1° ottobre 1458.

Accompagnato dal suddetto Leonardo de Buccapadulibus, "procurator et persona legitima" di donna Bartolomea e di donna Ginepra; seguito dal notaio de Merillis e da quattro testimoni, il Bessarione si recò alla Cicognola Nova. Leonardo, alla presenza del notaio e dei testimoni fece l'atto di consegna e di "investitura": "eundem Reverendissimum dominum in redimen et claustrum dicti casalis induxit, et eum ibi stare fecit et equester deambulare, et in manibus suis posuit de heredibus in illo externum et assignavit sibi ad oculum et ad signum manus casas binas dicti casalis pro eius tenimento, pro partibus infrascriptis dicendo eidem: Ego dictis nominibus investio te tuo proprio nomine et in corporalem possessionem induco de quinque unciis ex duodecim principalibus unciis totius dicti

casalis et sui tenimenti; et ex nunc esto dominus et patronus illarum; quod casale cum eius tenimento et pertinentiis suis positum est extra Portam Appiam in hos fines, cui ab uno est tenimentum casalis sancti Alexij, ab alio tenimentum Cicognole Veteris, ab alio tenimentum casalis Pignotti, ab alio tenimentum casalis sancti Joannis ante Portam Latinam, ut signatur"[25].

Fatta l'ispezione delle due case e data una scorsa attenta alle terre andando a cavallo, il Bessarione dichiarò la sua soddisfazione al de Buccapadulibus e, insieme, fecero stendere l'atto di presa di possesso al de Merillis. I quattro testimoni firmatari appartenevano alle più illustri famiglie romane del secolo XV, e il loro lustro, almeno sul piano delle memorie storiche, non si è spento del tutto: il Reverendo Giorgio Cesarini, protonotario apostolico[26]; il nobile Pietro de Marganis del rione Campitelli[27]; il nobile Antonio Cenci di Giovanni Paolo e il nobile Menico di Odone Capogalli, ambedue del rione Trevi[28].

2. Il Bessarione e la destinazione economica della Cicognola Nova.

Si riconoscerà facilmente che i nostri tre documenti inediti ci informano molto meglio di quanto non si sapesse finora di un fatto economico importante: che il Bessarione tra il 15 settembre e il 1° ottobre 1458 divenne proprietario di 5 dodicesimi del casale La Cicognola Nova, tutt'altro che ignota agli storici della campagna romana medievale e moderna[29]. Ma i nostri tre documenti restano sfortunatamente muti a certi nostri interrogativi.

Qual'era, per esempio, l'estensione di tutta la Cicognola Nova o di una sua ncia? Nessuna risposta; anche se qualche vaga idea ci possa sorgere dal fatto che il Bessarione pagò la porzione di donna Bartolomea a 200 fiorini l'oncia[30], mentre le due porzioni delle ragazze Caterina e Marianna, pur essendo il doppio, le ebbe solo in cambio di 600 fiorini prestati forse qualche anno prima; cioè le due porzioni di Caterina e Marianna le pagò 66 fiorini 2/3 di meno. Tale differenza, a voler malignare, farebbe pensare che il Bessarione concluse con un affare ciò che aveva cominciato con un prestito asserito "caritatevole"[31]. Ma l'analisi dei documenti in questione non permette neppure conclusioni sicure in tal senso.

Qualunque sia stato però il sistema di sfruttamento della nuova proprietà, essa avrà dovuto procurare un reddito notevole al Bessarione. Da un atto notarile inedito e rogato il 23 settembre 1463 veniamo a sapere che il maggiordomo del Bessarione affittò a Marcello dello Impicciato "ad laborandum" i casali di San Cesario (in fondo si trattava di due pezzi di vigna e non di un casale, in questo primo caso) e della Cicognola (non tutta ma solo in parte)[32]. Ma le notizie sulle condizioni del contratto non ci aiutano a risolvere il problema dell'estensione, come neppure a farci un'idea qualsiasi della rendita data dalla Cicognola Nova.

Forse ci sarà lecito seguire una via indiretta, sia pur sempre generica. Nella sua classica opera sulla campagna romana, il Tomassetti, dopo lo spoglio di una quantità enorme di documenti notarili, concludeva che i casali laici ed ecclesiastici dell' agro romano medievale potevano superare la superficie di 100 e magari d 200 rubbi, e il rubbio equivaleva, come misura di superficie, a 184 are, cioè a 1 ettaro e 400m^2 [33]. Da ciò è facile concludere che un casale di 100 rubbi aveva un' estensione di 184 ettari, e che uno di 200 rubbi si estendeva per 368 ettari. Ora, applicando, per via ipotetica, tali misure alla Cicognola Nova, possiamo dire che una sua oncia (o dodicesima parte) equivaleva a 15 ettari e 1/3 oppure a 30 ettari e 2/3; proseguendo nelle nostre ipotesi, possiamo concludere che 1 5 oncie acquistate dal Bessarione equivalevano a 76 ettari e 2/3 oppure a 157 ettari e 1/3; le 12 oncie poi della Cicognola Nova intera sarebbero state o 184 ettari o 368 ettari[34].

Anche se tali misure peccano per eccesso o per difetto, esse però ci aiutano a spiegare la minuzia scrupolosa con cui il notaio de Merillis accenna agli aspetti fisici, idrografici, agrari, della proprietà parlando di monti, colline, poggi, valli fossi, corsi d'acqua, sorgenti, cave di pietra, cave di sabbia, prati, pascoli, boschi, sterpaie ...[35].

Ma il problema della destinazione economica della Cicognola Nova si fa più interessante quando si viene a sapere da fonti già edite solo in menzione che il cardinale Niceno dopo il 1458 acquistò tutta la Cicognola Nova[36].

Per rendersi conto di tale continuazione dell'operazione economica, dobbiamo ritornare brevemente sul contenuto dei nostri tre atti notarili, rogati nel 1458.

In tali atti la Cicogn la Nova appare come ex-proprietà di Paluzio de Fuscis (o Casate de Fuscis), il quale, secondo tutte le apparenze, l'aveva divisa in 12 oncie. Cinque di esse le aveva date in dote a sua figlia Bartolomea, a noi già nota come vedova di Lorenzo di Onofrio Capizucchi[37] ; cinque le aveva lasciate, forse per testamento, a suo figlio Tommaso, che nel frattempo era morto lasciandole in eredità alle figlie Caterina e Marianna, sotto tutela della madre Ginepra.[38] Sorvolando per il momento sulle ultime due oncie, qui sorge spontaneo il problema di come Caterina e Marianna erano divenute eredi anche delle cinque oncie avute in dote dalla loro zia Bartolomea, in modo da doverle dividere in tre parti uguali, che furono esattamente quelle acquistate dal Bessarione il 15 e il 17 settembre 1458. Uno dei problemi questo che, per il momento, non possiamo risolvere.

I primi due dei nostri tre documenti presentano le ultime due oncie come abbiamo già detto, quale proprietà di ignoti eredi di un ignoto de Fuscis[39]. Ora, grazie a un regesto conservato nell'Archivio dei Frati Minori Conventuali di Roma, attiguo alla Basilica dei SS. Apostoli, possiamo identificare tali eredi.

Il 3 gennaio 1450, le due suddette oncie della Cicognola Nova furono comprate per fiorini 333 e 1/3 (secondo il corso di Roma) da Mattia de Fuscis, vescovo di Rieti[40]; le comprò per conto dei suoi nipoti Paolo di fu Carlo de Fuscis e Pietro di fu Battista de Fuscis; le comp ò da Matteo Paluzio Capite (!) de Fuscis, che evidentemente è il Paluzio Casare de Fuscis, ricordato nei nostri due primi documenti[40].

Ora è facile determinare la situazione giuridica della Cicognola Nova dopo il 1° ottobre del 1458, cioè dopo l'acquisto del Bessarione: cinque oncie appartenevano a lui, cinque oncie appartenevano a Caterina e Marianna de Fuscis, due oncie ai due cugini Paolo e Pietro de Fuscis, che probabilmente erano cugini in secondo grado di Caterina e di Marianna.

Ebbene tale situazione mutò tra il 23 novembre 1466 e il 4 gennaio 1468: il Bessarione, spinto da motivi economici od umanitari, acquistò in tre compre successive le due oncie e mezza di Caterina, ora sposa di un certo Lorenzo Pauli; le due oncie e mezza di Marianna, sposata con un Francesco Abbate di Giovanni da Bracciano; e infine le due ultime oncie che ora appartenevano soltanto a Paolo di fu Carlo de Fuscis. I tre nuovi acquisti costarono al Bessarione rispettivamente: ducati (auri de Camera) 291 e 1/3; ducati d'oro "ad rationem LXXII bolendinorum pro ducato" e 48 "bolendini"; ducati d'oro 232 "ad rationem LXXII bolendinorum pro ducato"[41].

Sarebbe da sprovveduti domandarsi donde attingesse il Bessarione tali somme per un investimento simile. Per chi conosce le somme ingenti da lui spese per procurarsi codici greci e latini, per sovvenire dotti bisognosi o rifugiati greci, una domanda simile è oziosa e trascurabile se si pensa alle somme investite per la Cicognola. Ma, ciononostante, ci basti ricordare che il Bessarione, oltre alle cospicue rendite che riceveva da numerose commende e benefici sparsi per tutta l'Italia e, a un certo punto, anche nelle isole e di di Creta e di Negroponte[42], dal 26 luglio 1458 al 18 maggio 1462 ebbe in commenda la sede di Pamplona che gli rendeva 3.500 fiorini l'anno[43]; quando nell'aprile del 1463 morì il cardinale Isidoro di Kiev, il Bessarione ne ereditò il titolo patriarcale di Costantinopoli, che aumentò le sue rendite annue di 1.500 fiorini[44].

In ogni caso le somme investite nella Cicognola Nova ebbero, come spesso fu il caso nelle operazioni economiche del Bessarione una destinazioe che fu religiosa, caritativa e culturale al tempo stesso. Com'è possibile leggere in una sua disposizione testamentaria del 15 aprile 1467 con cui completava e perfezionava quelle del 17 febbraio 1464, il vecchio Bessarione aggiungeva alla dotazione della cappella di S.Eugenia nella Basilica dei SS. Apostoli "ex nunc ... totum integrum casale vocatum della Cicognola Nova, quod constat ex duodecim unciis (seu) principalibus partibus ipsius casalis et eius tenimenti per nos successive emti a diversis personis". Poi il Bessarione prosegue nel fare un riassunto esatto di tutta la documentazione notarile fatta rogare a proposito. Lo scopo del lascito era l'abbellimento della cappella di S.Eugenia, l'assicurazione del culto quotidiano che i Frati avrebbero dovuto svolgervi, anche in suffragio dell'anima sua, giacché egli aveva già disposto che la sua tomba sarebbe stata costruita in quella cappella[45], dove tuttora si trova.

Il Bessarione morì, com'è noto, il 18 novembre 1472 e il suo cadavere fu trasportato da Ravenna a Roma. Come il magnifico lascito dei suoi manoscritti alla nascente Marciana, così anche i suoi lasciti ai Frati dei Santi Apostoli vennero rispettati. Ma il casale della Cicognola non doveva restare a lungo nelle loro mani. In una relazione del 1600 ci è stato tramandato un documento dell'11 aprile 1477 il quale testifica che la Cicognola Nova fu venduta quell'anno a Pietro de Marganis per 1600 ducati, affinchè i Frati potessero "riparare la Chiesa, far dormitori, e fabbricare tre case"[46]. La vendita fu fatta per volontà del cardinale Giuliano della Rovere (il futuro Giulio II), commendatario e titolare della Basilica dei Santi Apostoli; durante la polemica scoppiata contro di lui sotto il pontificato di Alessandro VI, quella vendita gli veniva rimproverata[47]. Un grande bene immobile che il Bessarione aveva acquistato con tanta costanza e per uno scopo ben preciso, era stato forse liquidato precipitosamente per un atto imperioso della volontà di un suo collega e successore.

Tuttavia le finalità del Bessarione non vennero del tutto disattese. La suaccennata cappella di S.Eugenia con la decorosa tomba del Bessarione, la Basilica dei SS. Apostoli e il magnifico convento, sede del Generalato dei Frati Minori Conventuali, hanno certamente beneficiato dei 1.600 ducati ricavati con la vendita della Cicognola Nova. L'opera iniziale di un prestito munifico del Niceno sfociò dunque in opere di culto e di vita conventuale, che confermano la grandezza eccezionale del suo cuore e della sua mente di uomo non solo di cultura, ma anche di vita pratica.

NOTE

1) Vedi G.TOMASSETTI, Della campagna romana nel medio evo, serie di articoli pubblicati nell' "Archivio della Reale Società di Storia Patria" dal 1879 al 1907. Tali studi furono ripubblicati, con aggiunte e correzioni, sotto il titolo La Campagna Romana antica, medievale e moderna, voll.2, Roma 1910; nel 1913 il figlio Francesco ne pubblicò un terzo volume e poi un quarto, seguendo criteri scientifici più validi; noi però citiamo la 2a edizione dell'opera intera, apparsa in 6 voll. + 1 di Indici, a cura di Luisa CHIUMENTI e Fernando BILANCIA, Firenze 1975-1980; cfr. quindi vol.II (1979),pp.495-500; cfr.pure T.ASHBY, Mappa della campagna romana del 1547 di Eufrosino della Volpaia, Roma 1914, p.38; e le notizie esatte, benchè molto anteriori e sommarie, di A.NIBBY, Analisi storico -topografico-antiquaria della carta de' dintorni di Roma, 2a ediz.,voll. 3, Roma 1848-1849,I, pp.447-448.
2) Vedi, ad.es., Roma e dintorni (Guida del Touring Club Italiano), Milano 1965, cartina tra le pp.568-569; Lessico Universale Italiano, s.v.Cecchignola, nel vol.IV (Roma 1970), p.428; Tav.III, Capannelle, carta topografica dell'Istituto Geografico Militare, riprodotta a p. 113 di TOMASSETTI, op.cit., vol.IV (Firenze 1979), dove però la Cecchignola (Vecchia) si può distinguere dalla Tenuta della Ceccignola (Nuova) per la nota vicinanza di quest'ultima con la tenuta di S.Cesareo sulla Via Ardeatina.
3) Indirettamente o vagamente accennano ai nostri tre documenti P.F.MALVASIA, Compendio Historico della veneranda Basilica dei SS Dodici Apostoli di Roma ..., secondo la copia ms. conservata nell' Archivum Generale OFMconv. Manoscr. cl.III-64 (C 170), c.193r-v; ASHBY, Mappa, cit.,p.38; TOMASSETTI, op.cit., vol.IV,pp.949 e p.497; in quest'ultima pagina, nella n.e si ricorda una nota disposizione testamentaria bessarionea del 10 aprile 1467 (cfr.Aloysius BANDINI, De Bessarionis Cardinalis Nicaeni vita, rebus gestis, scriptis commentarius, Romae 1777, appendix IX: PG 81 (= Patrologia graeca latine edita,t.81) coll.LXXXIII-LXXXVII, della quale ci occuperemo più avanti.

4) Il merito di averli rintracciati è del Prof.Luisa Lombardo, Docente di Paleografia e Diplomatica presso l'Archivio di Stato di Roma. Li ha trovati nel preparare una Mostra di documenti notarili. Spunti di vita privata e sociale in Roma nei secoli XIV e XV, allestita in occasione del Convegno di Studio organizzato dal Centro Accademico Canadese in Italia e dall'Istituto di Studi Romani, 16-18 giugno 1980. Il volume della Mostra è in corso di stampa. I nostri tre documenti vi compariranno come nn.16, 17 e 18 della II sezione ("Roma-Campagna"), Ringraziamo anche da questa sede la Prof.Lombardo per averci segnalato la sua scoperta ed averci facilitato in tutti i modi questa ricerca.
5) Archivio di Stato di Roma, Collegio dei Notai Capitolini, Petrus de Merillis notarius, vol.1104, cc. 3r-4v, 4v-6r, 6v.- Sulla vasta attività notarile del de Merillis da' un'idea il fatto che egli la esercitò dal 1458 al 1516;cfr. ASR, Collegio,cit., voll.1104-1112. Un certo numero degli atti del de Merillis sono ricordati dal TOMASSETTI (sottolineando le deformazioni ortografiche del nome de Merillis), op.cit.,II,p.502 e 508; IV,p.260; VI, p.176, 277, 588.
6) A tali ricerche siamo indotti dai risultati ottenuti studiando alcune carte bessarionee, conservate, ad esempio, nel Vat.gr. 1902 e nel Vat.Reginensis lat.386, che ci hanno permesso di pubblicare: La "descriptio bonorum mobilium" del monastero ravennate di S.Giovanni Evangelista, in Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Duprè-Theseider, Roma 1974, pp.785-808; Un piccolo contributo alla biografia del Bessarione, in "Orientalia Christiana Periodica" 40(1974) pp.84-113; Una lista di creditori e debitori ad uso del Bessarione, commendatario di S.Giovanni Evangelista di Ravenna, in "Byzantino-Sicula II" (Miscellanea in memoria di G.Rossi Taibbi),Palermo 1974, pp.73-105.
7) Perciò in tutti e tre i documenti si dice in genere "pontificatu" e non "pontificatus ... anni I; sull'incoronazione di Pio II il giorno 3 settembre 1458 ci basti rimandare alla pagina ben documentata di L.PASTOR, Storia dei Papi, nuova vers.ital.,II (Roma 1911), p.16.
8) ASR, Collegio, cit.,vol.1104, c.6v.
9) Vedi per tutti C.EUBEL, Hierarchia catholica medii aevi ... ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta, Monasterii 1914, p.61.

10) Vedi ad esempio L.MOHLER, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen,voll.3, Paderborn 1923-42, I, pp.258-269; E.NASALLI-ROCCA DI CORNELIANO, Il cardinale Bessarione a Piancenza, in La Rinascita 3(1929), pp.624-631; IDEM, Il card.Bessarione legato pontificio in Bologna (1450-1455). Saggio sulla costituzione dello Stato pontificio e sulla legislazione e la vita giuridica del'400, in "Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna" s.IV,fasc.IV-VI (1931), pp.17-80.
11) Cfr. BANDINI, op.cit.in PG 81, coll.XVI-XVII, XXIII-XXIV; MOHLER, op.cit., I, pp.253-258; M.H.LAURENT - A.GUILLOU, Le 'Liber Visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458) (= Studi e Testi, n.206), Città del Vaticano 1960, passim; restano tuttora suggestive le pagine di M.SCADUTO, Il monachesimo basiliano nella Sicilia Medievale. Rinascita e decadenza,sec.XI-XIV, Roma 1947, che si occupa del nostro tema con documenti di proma mano in gran parte inediti (vedi pp.335-346); nuovi dati, sia pur modesti, possono ricavarsi ora da F.RUSSO, Regesto Vaticano per la Calabria, voll.5, Roma 1974-1979, Indici (ivi,1980), s.v.Bessarione, p.153.
12) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3v.
13) Doc.cit., c.3r.
14) Doc.cit., c.3r. - Sui casali di S.Alessio, di S.Giovanni a Porta Latina, della Cicognola Vecchia e di Pignotti esiste una letteratura forse più vasta ancora di quella che riguarda la Cicognola Nuova. Qui ricorderemo, oltre le pagnie facilmente reperibili dei citati NIBBY, TOMMASSETTI, ASHBY, l'opera tuttora fondamentale su S.Alessio di F.NERINI, De templo et coenobio Sanctorum Bonifatii et Alexii historica monumenta, Roma 1752; la cui documentazione fu completata magistralmente da A.MONACI, Regesto dell'Abbazia di S.Alessio, in "Archivio della Soc.Rom.di Storia Patria" 27 (1904),pp. 351ss.,28(1905), pp.151ss. 395ss.
15) Cfr.quanto abbiamo accennato su questo punto in Un inventario inedito in rapporto col Bessarione, cit., pp. 794-795; Una lista di creditori e debitori ad uso del Bessarione, cit., pp.4-5.
16) Vedi passim le pagine introduttive a Una lista di creditori

e debitori ad uso del Bessarione, cit.

17) Vedi la vecchia ma seria biografia di H.VAST, Le cardinale Bessarion (1403-1472). Etude sur la chrêtienté et la Renaissance vers le milieu du XVe siècle. Paris 1878, specialmente pp.154-188; MOHLER, op.cit., I, pp.258-269 e passim.

18) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.5r. - Sulle grandi casate romane dei de Fuscis (o Fusci o Foschi) e dei Capizucchi, per restare nel contesto di questa ricerca, ci limitiamo a rimandare ai vari ricordi storici che ne tramandano le pagine del TOMASSETTI, Indice, s.v. Fusci e s.v. Capizucchi; su quest'ultima casata venne pubblicata una monografia già nel sec.XVII: V.ARMANNI, Racconto della Famiglia de'Capizucchi, Roma 1668.

19) ASR, Collegio, cit.,vol.1104, c.5r-v.

20) Doc. cit., c. 4v.

21) Doc. cit., c. 6r.

22) Ibidem.- Va qui rilevato che anche nel documento 1 (aquisti del terzo delle 5 oncie di donna Bartolomea furono presenti e costituiti due garanti "in solido", Pietro Matteó de Albertonibus e Pietro de Marganis (ASR, Collegio, cit., vol. 1104, c.4r-v); quest'ultimo comparirà di nuovo come testimonio firmatario nel documento 3, del 1° ottobre (ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.6v.).

23) ASR Collegio, cit. vol.1104, c. 4v. - Anche sulla casata dei Buccapadulibus (o Buccapadule o Boccapadule) si trovano notevoli notizie nel TOMASSETTI, Indice, s.v.

24) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3r e c.5r-v.

25) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c. 6v.

26) Ibidem. - Su Giorgio Cesarini - nipote del grande Giuliano, cardinale "a latere" nel Concilio di Basilea, magna pars durante il Concilio di Ferrara-Firenze e poi morto durante la battaglia di Varna (1444) - sappiamo finora poco. In un regesto ricavato dal Reg.Lat.431, f.105v-106, il RUSSO lo presenta già il 19 settembre 1446 come "canonicus Basilicae Principis Apostolorum de Urbe" (Regesto Vaticano per la Calabria, cit., II, n. 11012; altre due notizie sono date dal TOMASSETTI, op.cit., II,p.525.

27) Come vedremo Pietro de Marganis - o un suo parente omonimo- nel 1477 acquisterà dai Frati Minori della Basilica dei SS.Apostoli il casale della Cicognola, che resterà a lungo in proprietà della sua famiglia; cfr. TOMASSETTI, op.cit., II,

p.499; vedi però R.LEFEVRE, Documenti sui Margani e sul Casale "Palazzo Margano" nel sec.XVI, in "Arch.Stor. della Soc." Rom.di Storia Patria" 99(1976), pp.357-364.

28) Un ramo della famiglia dei Cenci in un periodo anteriore al 1660 possedette la Cecchignola Vecchia; vedi documentazione in ASHBY, op.cit. p.38 e Appendice II, pp.89-90. Il TOMASSETTI, op.cit., II, p.499, affaccia l'ipotesi che i Cenci avessero posseduto pure la Cicognola Nova.

29) Oltre agli autori che andiamo citando, ci limitiamo a ricordare i cenni frequenti sul nostro casale in J.COSTE, I casali della campagna di Roma all'inizio del Seicento, in "Archivio Storico della Società Romana di Storia Patria" 92 (1969), pp.41-115; IDEM, I casali della campagna di Roma nella seconda metà del Cinquecento 49(1971), pp.31-143; IDEM, La topographie médiévale de la campagne romaine et l'histoire socio-économique:pistes de recherche in "Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen-Âge, Temps Modernes "88(1976), pp.621-675. Le descrizioni topografiche o geografiche si incontrano spesso in A.P.FRUTAZ, Le carte del Lazio, voll.3, Roma 1972; si vedano, ad esempio le tavole 29, 30, 32, 40, (del sec.XVI), 47, 53, 77, (del sec.XVII).

30) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3v "ad rationem ducentorum florenorum pro qualibet uncia".

31) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c. 5r: " ... Reverendissimus ... Bissarion ... mutuaverit et ex causa veri et amicabilis mutui dederit, solverit, etc."

32) Vedi ASHBY, op.cit., p.38

33) Cfr.TOMASSETTI, op.cit., Ia ediz., vol.I, p.159.

34) Pur tenendo conto degli aumenti e delle diminuzioni estensive possibili ad un casale nel corso dei tempi,sarà interessante sapere che, secondo il NIBBY, op.cit.,I, pp.447-448, La "Cecchignola-Priorato" (= Cicognola Nova) verso il 1848 si estendeva per "rubbia 264", mentre la "Cecchignola-Lepri" era di "rubbia 199"; secondo il TOMASSETTI, che cominciò a pubblicare in volumi indipendenti la sua opera nel 1910, le cose stavano in modo analogo ancora: la Cecchignola o Prirorato (= Cicognola Nuova) apparteneva a "Torlonia don Giovanni" e misurava ettari 465,26, mentre la "Cecchignoletta" (= Cicognola Vecchia) apparteneva a "Torlonia don

Carlo" e misurava ettari 358, 11 (op.cit., 2a ediz., I, p.225).

35) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3r e c.5v.

36) Vedi la disposizione testamentaria del Bessarione del 10 aprile 1467 fatta rogare a Roma dal chierico notaio, Ioannes de Heesboem, edita dal BANDINI, De Bessarionis Vita ... commentarius, cit., Appendix IX: PG 81, coll. LXXXVI-LXXXVII.

37) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3r e c.5r.

38) Ibidem.

39) ASR, Collegio, cit., vol.1104, c.3r.

40) Cfr.EUBEL, op.cit., II, p.221: vescovo di Rieti dal 10 marzo 1438 fino alla morte avvenuta il 15 settembre 1450; prima, cioè fin dal giugno del 1436, era stato vescovo di Siponto (op.cit., II, p.238).

40a) Archiv.Gener.OFM Conv.Manoscr.cl. III-64 (C 170), c.269r.

41) Manoscr.cit., cc.268v-269v.

42) Cfr. due deliberazioni del Senato veneto del 23 luglio 1464 e del 10 settembre 1473, edite da G.FEDALTO, La chiesa latina in Oriente, voll.3, Verona 1973-1978, III. nn.657 e 676.

43) EUBEL, op.cit., II, p.211.

44) EUBEL, op.cit., II, p.135; cfr. FEDALTO, op.cit., III, nn.662 e 676.

45) Loc.cit. in nota 36, da completare con l'Appendix VI: PG 81, coll. LXXVII-LXXXI.

46) Archiv.Segr.Vat., Miscellanea, arm.VII, vol.54, c.527: citato da L.I.GATTI, Il convento dei SS.Apostoli in Roma, in "Miscellanea Francescana" 79(1979),p.418.

47) Arch.Segr.Vat., Archivium Arcis, arm. I-XVIII, n.5026, c. 87 - nuova numerazione f. 110: citato da L.J. GATTI, ibidem,

COSTANTINO NIKAS

LA CHIESA E CONFRATERNITÀ DEI SS. PIETRO E PAOLO DEI GRECI DI NAPOLI

La comunità greca di Napoli è certamente tra le più antiche che si costituirono in Europa [1]. Se possiamo prestar fede a Lorenzo Giustiniani [2], dotto erudito della seconda metà del '700, un primo contingente di 5.000 Epiroti e altri Greci, entrati nell'armata di re Ferdinando I di Aragona, avrebbero preso stanza a Napoli sin dal 1487 e in questa città avrebbero ottenuto, con decreto del 30 agosto 1488, la facoltà di professare il proprio culto e di amministrarsi secondo le leggi della loro patria.

Risale al 1532 invece il primo tentativo di costituzione di una Confraternita di Greci nella città partenopea [3]. Ce lo conferma una notizia riportata in un documento da me trovato nell'Archivio di Stato di Napoli, di cui più avanti fornirò i necessari ragguagli. In quell'epoca riparò a Napoli una colonia di Greci di Corone, Metone e Patrasso sotto la protezione del Principe Ammiraglio Andrea Doria. A Napoli gli esuli, in maggioranza Coronei, ottennero che fosse loro assegnata per l'esercizio del culto la chiesa dei Ss.Apostoli Pietro e Paolo e vi costituirono una Confraternita sul modello e secondo le consuetudini di altre del loro paese d'origine.

La Chiesa ubicata "supra Platheam vulgo dictam della Cavallarizza in loco ubi dicitur la strada delli Greci" (è la testimonianza del documento) fu fondata, secondo la tradizione, da Tommaso Assan Paleologo, discendente dell'ultima dinastia imperiale di Costantinopoli, nel 1518 [4]. E' quasi certo però che all'origine e fino a qualche decennio dopo la costituzione della Confraternita non fu una vera e propria chiesa, ma una modesta cappella. Successivamente si ingrandì e fu adornata mediante offerte, lasciti e donazio-

zioni da parte di connazionali Greci che con gli anni avevano dato vita nella zona circostante [5] ad una attiva e florida comunità di commercianti e artigiani.

Parallelamente al progresso e all'affermarsi della comunità greca fiorirono le iniziative della Confraternita. Ottenuto da papa Paolo III con Bolla del 23 Giugno 1536 piena libertà di culto e successivamente il riconoscimento del possesso della Chiesa dei Ss.Apostoli Pietro e Paolo (1544), la Confraternita promosse una vasta opera di assistenza nei confronti dell'elemento greco di Napoli e costituì il punto di riferimento più sicuro per tutti i connazionali che si trovavano a Napoli e specialmente quelli che nella città avevano fissato la propria dimora.

Naturalmente non mancarono già nei primi anni e sempre più in seguito i motivi di controversie sia interne che esterne. I litigi e le dispute sui criteri dell'amministrazione divennero più frequenti allorchè più prospera parve la Confraternita e più consistenti i suoi beni. Gli statuti, di volta in volta elaborati e aggiornati al fine di regolamentare e normalizzare la vita interna e il corretto funzionamento dell'istituzione, sono la testimonianza più diretta di queste controversie, le quali se talora rischiavano di paralizzare le attività della Confraternita, rivelano anche vitalità e vivacità dialettica. D'altra parte i motivi di disaccordo tra le diverse fazioni nascondevano spesso interessi più concreti di quanto non apparisse in superficie dietro i futili pretesti dei criteri amministrativi. Nella maggior parte dei casi era in gioco il controllo effettivo della Confraternita, ritenuto condizione indispensabile per conseguire una posizione di prestigio presso la stessa comunità.

L'unico testo di statuto della Confraternita Greca di Napoli finora conosciuto era quello attualmente vigente, il quale porta la data del 10 maggio 1760 ed è munito di regio

exequatur del 20 febbraio 1764. Custodito in forma di manoscritto nell'Archivio della Confraternita, fu stampato soltanto nel 1861.

Il documento che io ho recentemente scoperto nell'Archivio di Stato di Napoli [6] presenta il testo finora sconosciuto di uno statuto più antico della Confraternita, datato 1621.

Dopo una breve presentazione alla Cancelleria regale da parte del regio consigliere e protettore della Confraternita Valenzuola, il testo ha inizio con il riferimento al verbale di una adunanza dei maestri e confratelli tenutasi in data 12 settembre 1593, VII indizione. In quella erano state ribadite e sottoscritte capitolazioni e norme dichiarate in una altra precedente assemblea svoltasi il 27 aprile 1561.

Appaiono quindi i nomi dei firmatari della capitolazione del 1593 e dopo un breve richiamo storico che getta luce sulle vicende che precedettero la costituzione della Confraternita a Napoli nel 1532 seguono nell'ordine le diciotto capitolazioni. Si ribadisce quindi che le suddette erano già state dichiarate nella assemblea del 27 aprile 1561. In calce sono riportati i nomi firmatari di questa assemblea, nonchè la sottoscrizione e la convalida del notaio Francesco Tartaglia che chiudono la prima parte del documento.

La seconda parte presenta il testo di tre capitolazioni dettate nell'assemblea del 6 marzo 2594, ind. VII, preceduto dal rispettivo verbale con i nomi dei maestri e confratelli partecipanti e del notaio Giuseppe de Antonio che lo aveva a suo tempo convalidato.

La terza parte, che reca la data del 21 dicembre 1599, ind.XI, costituisce un'aggiunta di cinque capitolazioni alle precedenti. Anche questo testo è riprodotto con i nomi dei maestri e confratelli firmatari e del notaio che lo aveva convalidato Pietro Antonio Rosanova. L'ultima parte

del documento redatta in data 29 novembre 1620, aggiunge altri cinque nuovi capitoli al testo dello statuto. Questi capitoli, a differenza dei precedenti, recano le firme personali dei governatori e dei confratelli presenti in grado di sottoscrivere. Per alcuni, analfabeti, firma il parroco greco e per altri il notaio, che convalida il documento con il suo sigillo, Giovanni Lonardo.

Dopo questa breve presentazione del documento è opportuno passare a qualche osservazione sul suo contenuto. I primi rilievi riguardano anzitutto i numerosi nomi di sottoscrittori, membri della Confraternita. Anche da una rapida lettura si evince la varia provenienza di questi Greci. Nel 1532 la Confraternita era stata costituita prevalentemente da esuli Coronei e probabilmente da cittadini di Metone e Patrasso. Nel 1561 e successivamente nel 1593 e 1620 sono rappresentati elementi greci delle più disparate località: Epiro, Peloponneso, Corfù e isole Ioniche, ma non mancano presenze anche più remote, come per es. di Cipro.

Un altro dato degno di rilievo riguarda la rappresentanza sociale dei confrati. La frequenza con cui ricorre il termine capitaneus dimostra che l'elemento militare e marinaresco, se non è preminente, è certamente notevole. Nell'esercito e nella marina regia la comunità greca di Napoli ha ormai acquisito una tradizione di prestigio, che risale al tempo di Ferdinando I di Aragona e che si perpetuerà nel futuro con la formazione del valoroso Reggimento regale Macedone. Tra i firmatari ricorre sicuramente il nome del corfiota Pietro Lanzas e, probabilmente, se la mia lettura (trattandosi di una firma apposta in maniera personale e poco chiara) è esatta, del cipriota Geronimo Combis [7].

Oltre quella militare sono presenti anche altre rappresentanze sociali a cominciare dal gioielliere Giovanni Pogliazzi, cui la Confraternita, a riconoscimento dei molti

benefici ricevuti, concede in via del tutto eccezionale (tantum ed non ad altri) il privilegio di poter maritare le proprie figlie con italiani senza perdere il diritto di elemosina riservato alle zitelle zite greche, che però erano tenute a maritarsi con propri connazionali.

Ma i Greci di Napoli inseriti nelle attività produttive della città non sono soltanto gioiellieri, sono mercanti, caffettieri, cappottari e in genere padroni di botteghe. Essi con il loro attivo dinamismo e laboriosità hanno conseguito in breve tempo un notevole stato di prosperità. Il documento attesta infatti ricchi lasciti, benefici e donazioni offerti alla Confraternita e alla Chiesa da parte dei connazionali, i quali se erano in grado di farli dovevano necessariamente occupare posti e posizioni di rilievo nello ambito della classe media della Napoli del '500 e '600.

La loro munificenza congiunta al prestigio richiede riconoscimenti particolari nella gerarchia dei confratelli: a costoro è di norma riservato il titolo di Magnifico. Sono loro del resto che consentono alla Confraternita di dedicarsi all'opera di assistenza, che è dichiarata attività preminente dell'istituzione. La maggior parte delle capitolazioni infatti, se si escludono quelle che contemplano i criteri di elezione dei membri e la regolamentazione interna, riguardano gli esercizi del culto e le opere di beneficenza. Hanno diritto all'assistenza tutti i connazionali indigenti, ai quali si deve assicurare elemosina in vita e in caso di morte sepoltura con sacramenti a spese della Confraternita. Una parte indubbiamente rilevante del documento è riservata alle capitolazioni sull'elemosina alle zitelle zite greche. Volendo assicurare al matrimonio la dignità e il prestigio dovuti anche in esilio, i membri della Confraternita destinano alle nozze delle connazionali, orfane e prive di dote, parti cospicue delle entrate, che vengono ufficialmente depositate in conto bancario sotto specifico titolo per evitare un diverso impiego da parte di eventuali ma-

lintenzionati. Alle cosiddette zitelle zite cui è riconosciuto il diritto a tale forma di assistenza, denominata elemosina, è però fatto divieto di celebrare matrimonio con elemento non greco e fuori della Chiesa nazionale.

E' una forma di garanzia che la comunità greca di Napoli, gelosa della propria integrità al pari di tutte le comunità costrette a vivere in terra straniera, si riserva per mantenere intatta la propria connotazione nazionale.

NOTE

1) Sulla comunità greca a Napoli cf.: GIAN VINCENZIO MEOLA, Delle istorie della Chiesa greca in Napoli esistente, Napoli 1790; PIETRO POMPILIO RODOTA', Dell'origine, progresso e stato presente del Rito greco in Italia, osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi, voll.I-II, Roma 1758 e 1760; S.LAMPROS, Μετανάστευσις 'Ελλήνων, ἰδίως Πελοποννησίων ἀποίκων εἰς τό βασίλειον τῆς Νεαπόλεως, in "Νέος 'Ελληνομνήμων" 8(1911)377-461; ID., 'Η 'ελληνική 'εκκλησία Νεαπόλεως, IBID.20 (1926)3-19; A.VAKALOPULOS, 'Ιστορία τοῦ νέου 'Ελληνισμοῦ, vol.II[1], Thessalonika 1964, pp.62-68; K.ΜΕΡΤΖΙΟΣ, Καί ἄλλη ἐπιχειρηθεῖσα ἀλλά ματαιωθεῖσα μετανάστευσις Μανιατῶν εἰς Νεάπολιν, in "Πελοποννησιακά" 2(1957)434-436; I.K.HASSIOTIS, Μακάριος, Θεόδωρος καί Νικηφόρος οἱ Μελισσηνοί (Μελισσουργοί) - (16ος-17ος αἰ.) in "Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου" n° 91, Thessalonica 1966, pp.80-86; ID., 'Ελληνικοί ἐποικισμοί στό βασίλειο τῆς Νεάπολης κατά τόν δέκατο ἔβδομο αἰῶνα, in "'Ελληνικά" 22(1969)116-162; ID., La comunità greca a Napoli e i moti insurrezionali nella penisola balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI secolo, in "Balkan Studies" 10(1969)279-288; D.AMBRASI, La comunità greca a Napoli e la sua chiesa. In margine all'immigrazione greca nell'Italia meridionale nei secoli XV e XVI, in "Asprenas" 8(1961)n°2; CESARE D'ENGENIO, Napoli Sacra, Napoli 1623-1624.

2) L.GIUSTINIANI, Dizionario geografico-ragionato del Regno di Napoli, Napoli 1803, vol.X, pp.189-198.

3) Sulla Confraternita dei Greci a Napoli non esistono ancora oggi lavori esaurienti. Notizie ancora preziose si ricavano tuttavia dal libro di Gian Vincenzio Meola, Delle istorie ...cit.. Utile anche l'opera di Nikolaos Katramis, 'Η ἐν Νεαπόλει ἑλληνική ἐκκλησία, Zakynthos 1866 ;

Documentati e corredati di buona bibliografia sono i lavori di HASSIOTIS citati nella nota 1; v.anche P.SARNELLI, Guida de' forestieri, curiosi di vedere e d'intendere le cose più notabili della Regal Città di Napoli e del suo amenissimo distretto, Napoli 1685, pp.250-252; F.SCADUTO, Stato e Chiesa nelle due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri (sec.XI-XIX), Palermo 1887, pp.509-511, 518.

4) Sul personaggio e sulle vicende che portarono all'edificazione della Chiesa cf.G.V.MEOLA, op.cit., pp.35 ss., dove è anche un adeguato giudizio critico sull'opera di Cesare d'Engenio. v.anche: N.CARLETTI, Topografia universale della città di Napoli in Campagna felice e note enciclopediche storiografiche, Napoli 1776, p.269; G.SIGISMONDO, Descrizione della città di Napoli e suoi borghi, vol.II, Napoli 1788, pp.270-272.

5) Secondo la testimonianza del Meola la zona era originariamente isolata e solitaria, e comprendeva in linea generale gli attuali quartieri di Toledo e Montecalvario da un lato e dall'altro si estendeva fino al vicolo del ponte di Tappia e più giù fino al "Vallone di Santa Lucia". Dal 1532 alla fine del secolo la zona si sviluppò notevolmente per opera della comunità greca che vi si era insediata, dando vita ad attive botteghe commerciali e artigianali.

6) Archivio di Stato di Napoli, libro del Cappellano Maggiore n° 1204 (ex 22) - (Statuti e Congregazioni), fasc.61.

7) Cf.M.Th.LASKARIS, Πέτρος Λάντζας δοικητής τῆς Πάργας(1573) καί ὄργανον τῶν Ἱσπανῶν ἐν Ἠπειρῳ (1596-1608), in "Ἀφιέωμα είς τήν Ἤπειρον είς μνήμην Χρίστου Σούλη (1892-1951)", Atene 1956; K.MERTZIOS,Μία ἄγνωστος περιπέτεια τῆς Πάργας καί ὁ Κερκυραῖος Πέτρος Λάντζας,in "Ἡπειρωτική Ἑστία" 9(1960)889-891; I.K.HASSIOTIS, La comunità.... cit., pp.285-286.

N. G. MOSCHONAS

ΤΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ ΤΗΣ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ (1593)

Ποσοτική ἀνάλυση

Το έτος 1505 οι κάτοικοι της Κεφαλονιάς ζήτησαν με πρεσβεία που έστειλαν στή Βενετία την άδεια γιά να συσταθεί "Συμβούλιο των προκρίτων του νησιού" (Conseglio dei primarii de l'isola). Προορισμός του βουλευτικού αυτού σώματος, που η ύπαρξη-του μαρτυρείται και σε άλλες βενετικές κτήσεις, ήταν να εξετάζει τα τοπικά ζητήματα και να παίρνει αποφάσεις που θα απέβλεπαν "στο γενικό καλό και όφελος" όλου του πληθυσμού της Κεφαλονιάς. Η βενετική Γερουσία χορήγησε τη σχετική άδεια με ψήφισμα της 19 Ιανουαρίου 1506 (βενετικού έτους 1505) βάζοντας τον όρο ότι τα μέλη του Συμβουλίου έπρεπε να έχουν σπίτι και κατοικία στο Φρούριο του Αγίου Γεωργίου, διοικητική έδρα του νησιού, ή οπωσδήποτε σε απόσταση όχι μεγαλύτερη από ένα μίλι από αυτό[1].

Το Συμβούλιο δεν είχε καθορισμένο αριθμό μελών, αλλά ακολουθώντας το πρότυπο του Μεγάλου Συμβουλίου της Βενετίας απαρτιζόταν από το σύνολο των ενηλίκων αρρένων μελών των ευγενών οικογενειών του νησιού. Το "Συμβούλιο της Κοινότητας", όπως ονομαζόταν, εξέλεγε από τα μέλη-του εκείνους που θα ασκούσαν τα διάφορα διοικητικά, δικαστικά και αστυνομικά αξιώματα, όσα η βενετική διοίκηση είχε εμπιστευτεί στην τοπική αριστοκρατία, καθώς και τους πρέσβεις που είχε το δικαίωμα να στέλνει η κοινότητα του νησιού στή Βενετία.

Η κακή λειτουργία του Συμβουλίου της Κοινότητας της Κεφαλονιάς στη διάρκεια του 16ου αιώνα, που οφειλόταν τόσο στη σύνθεση του σώματος όσο και στη γενικότερη έκρυθμη κατάσταση που επικρατούσε στο νησί τον πρώτο αιώνα της βενετικής κυριαρχίας, δημιουργούσε οξύτατα προβλήματα και δυσχέραινε το έργο της διοίκησης. Ιδιαίτερα η υπέρμετρη αύξηση των μελών του Συμβουλίου και η υποβάθμιση της ποιοτικής-του στάθμης καθιστούσε προβληματική τη λειτουργία του θεσμού, καθώς καί την ενάσκηση των δημοσίων υπουργημάτων. Το όλο ζήτημα αντιμετωπίστηκε στα τέλη του αιώνα με μιά σειρά από μέτρα που εισηγήθηκαν οι κήνσορες και οι σύνδικοι της Κοινότητας στη γενική συνέλευση του σώματος (συνεδριάσεις της 19 και 25 Μαρτίου 1593). Τα μέτρα αυτά αφορούσαν στη διαδικασία εισδο-

χής νέων μελών στο Συμβούλιο και στη θέσπιση "Βιβλίου Μελών" καθώς επίσης στη σύσταση ενός νέου Συμβουλίου από 180 μέλη με ετήσια θητεία, που θα είχε την ευθύνη της ανάθεσης θέσεων και αξιωμάτων. Τα πρακτικά των συνεδριάσεων αυτών μαζί με τον κατάλογο των μελών του Συμβουλίου και τα πρακτικά των εκλογών που ακολούθησαν γιά την ανάδειξη του Συμβουλίου των 180 μελών (19 Μαρτίου-19 Απριλίου 1593) είναι καταγραμμένα σε κώδικα της εποχής που σώζεται στο Τοπικό Ιστορικό Αρχείο της Κεφαλονιάς. Η ανεύρεση του σημαντικότατου αυτού κώδικα και η έκδοση του πρώτου βιβλίου των Πρακτικών του Συμβουλίου της Κοινότητας της Κεφαλονιάς[2] επιτρέπει τη μελέτη και την ανάλυση των στοιχείων που περιέχονται σ'αυτό και συνακόλουθα τη συναγωγή ορισμένων συμπερασμάτων.

Η πρώτη διαπίστωση από τη μελέτη των πρακτικών είναι ότι δεν υπήρχε κανένας επίσημος έλεγχος για την εισδοχή μελών στο Συμβούλιο της Κοινότητας (ή αν υπήρχε στην αρχή, είχε οπωσδήποτε με τον καιρό ατονήσει) με αποτέλεσμα όχι μόνο την υπερβολική αύξηση του αριθμού των μελών του Συμβουλίου - που σύμφωνα με τη μαρτυρία των συνδίκων και του ενός κήνσορα ξεπερνούσε τα 500 άτομα - αλλά και την ποιοτική υποβάθμισή-του έχοντας διεισδύσει σ'αυτό άτομα με ταπεινή προέλευση και κοινωνική θέση, όπως τεχνίτες, χειρώνακτες και υπόχρεοι σε αγγαρείες. Αντίθετα λοιπόν με τις προθέσεις και τις προσδοκίες της κοινότητας αλλά και την εντολή της βενετικής Γερουσίας ο χαραχτήρας του Συμβουλίου της Κοινότητας της Κεφαλονιάς είχε αλλοιωθεί. Το γεγονός αυτό δύσκολα θα μπορούσε να ερμηνευτεί σαν μιά τάση εκδημοκρατισμού του Συμβουλίου και σαν έκφραση γενικότερων δημοκρατικών διαθέσεων της κοινωνίας του νησιού. Απερίφραστα καταγγέλεται από τους συνδίκους και τον κήνσορα η επικράτηση προσωπικών συμφερόντων ατόμων που με την είσοδό-τους στο Συμβούλιο επιδίωκαν την απαλλαγή από τις υποχρεώσεις-τους προς το δημόσιο (αγγαρείες). Κι αυτό, εκτός από τη μείωση του κύρους της τάξης των ευγενών, είχε σαν αποτέλεσμα - σύμφωνα με την ίδια μαρτυρία - τέτοιοι άνθρωποι "χαμηλής στάθμης και ολότελα αγροίκοι" συχνά να πετυχαίνουν με την υποστήριξη ισχυρών όμοιών-τους να παίρνουν θέσεις και αξιώματα που ήταν ανίκανοι να ασκήσουν με επιζήμια ηθικά και υλικά επακόλουθα γιά το δημόσιο και τον (φτωχό ιδιαίτερα) πληθυσμό[3].

Οι προτάσεις των κηνσόρων και των συνδίκων της Κοινότητας[4] έβαζαν φραγμό στην ανεξέλεγκτη διείσδυση στο Συμβούλιο

στοιχείων που δεν διέθεταν τα απαραίτητα (ταξικά) προσόντα κατακυρωμένα από την εμπιστοσύνη της πλειοψηφίας (χρειάζονταν τα 5/6 των ψήφων) των μελών του σώματος και εξασφάλιζαν την περιφρούρηση των δημοσίων λειτουργημάτων με τη διαχείρησή-τους από το νέο Συμβούλιο των 180 μελών. Ταυτόχρονα με τη θέσπιση του "Βιβλίου Μελών", που αργότερα πήρε την επωνυμία "Χρυσή Βίβλος" κατά το πρότυπο του καταλόγου των μελών του Μεγάλου Συμβουλίου της Βενετίας του 1315, πραγματοποιόταν γιά πρώτη φορά η "κωδικοποίηση" της σύνθεσης του Συμβουλίου της Κοινότητας της Κεφαλονιάς.

Ο κατάλογος των μελών του Συμβουλίου που συντάχτηκε το 1593 με βάση τα σημειώματα που μέσα σε καθορισμένη προθεσμία οκτώ ημερών έδωσαν οι ενδιαφερόμενοι στους κήνσορες περιέλαβε αρχικά 456 ονόματα[5]. Από αυτά διαγράφτηκαν τέσσερα, επειδή τα αντίστοιχα πρόσωπα δεν είχαν ακόμη τη νόμιμη ηλικία, ενώ σημειώθηκαν ξεχωριστά τέσσερα άλλα ονόματα υποψηφίων μελών. Τρία ακόμη ονόματα αναγράφονται καθένα από δύο φορές πιθανότατα από σφάλμα του συντάκτη του καταλόγου. Η κοινωνική σημασία της εγγραφής στο Βιβλίο Μελών του Συμβουλίου ώθησε ορισμένα άτομα να προβούν στην παραχάραξη του καταλόγου με τη λαθραία διαγραφή ονομάτων, επωνύμων ή πατρωνύμων μελών του Συμβουλίου, που σε ορισμένες περιπτώσεις αντικατάστησαν με τα δικά-τους, ή ακόμη και με την εμβόλιμη εγγραφή των δικώντους ονομάτων. Εκτός από τις απλές διαγραφές υπάρχουν επτά περιπτώσεις πλαστογραφίας ονομάτων (από αυτές μάλιστα οι τρεις απαντούν επίμονα παρουσιάζοντας περισσότερες από μία απόπειρες εγγραφής)[6]. Τέλος υπάρχει μία εμβόλιμη εγγραφή που ενδεχόμενα πρέπει να θεωρηθεί έγκυρη. Έτσι ο κατάλογος του 1593 περιέλαβε στην πραγματικότητα 450 μέλη του Συμβουλίου. Αυτά τα 450 άτομα, που εκπροσωπούσαν την "άρχουσα τάξη" της κοινωνίας του νησιού στα τέλη του 16ου αιώνα, ανήκαν σε 122 μείζονες οικογένειες αποτελώντας μιά ασήμαντη αριθμητική μειοψηφία απέναντι στον συνολικό πληθυσμό του νησιού.

Υπολογίζοντας με προσέγγιση την αριθμητική σχέση του ανδρικού πληθυσμού πρός το σύνολο του γυναικείου και παιδικού πληθυσμού της Κεφαλονιάς την εποχή αυτή[7] σε 1:2,3 συμπεραίνουμε ότι την τάξη των (αναγνωρισμένων) ευγενών του νησιού στα τέλη του 16ου αιώνα αποτελούσαν συνολικά περίπου 1.485 άτομα. Ο αριθμός αυτός αντιστοιχεί μόλις στο 3,3% του συνολικού πληθυσμού της Κεφαλονιάς, που σύμφωνα με μιά (πιθανότατα υπερβολική) εκτίμηση έφτανε το 1593 σε 45.000 κατοί-

κους[8]. Φυσικά η έλλειψη ακριβών απογραφικών στοιχείων δεν επιτρέπει τη συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων.

Η πλειονότητα των οικογενειών που μετείχαν στο Συμβούλιο είχαν ελληνική ή ελληνοαλβανική καταγωγή. Οι υπόλοιπες κατάγονταν από την Ιταλία ή από άλλες χώρες της δυτικής Ευρώπης. Η δυσκολία που υπάρχει γιά την ανίχνευση της καταγωγής ορισμένων οικογενειών αφαιρεί γιά την ώρα τη δυνατότητα να δοθούν συγκεκριμένα ποσοτικά στοιχεία. Οπωσδήποτε οι οικογένειες με ελληνική (ή ελληνοαλβανική) καταγωγή δεν φαίνεται να ξεπερνούσαν το 60%. Πολλές από τις οικογένειες αυτές μετανάστευσαν στην Κεφαλονιά μετά τη βενετική κατάκτηση. Οι επιδράσεις ανάμεσα στους Έλληνες και τους ξένους που είχαν εγκατασταθεί στο νησί ήταν αμοιβαίες, αλλά συχνά διαπιστώνεται ότι υπερίσχυε η επίδραση του ελληνικού στοιχείου. Αυτό το συμπέρασμα βγαίνει από την εξέταση των χριστιανικών ονομάτων των μελών των οικογενειών που μετέχουν στο Συμβούλιο, αλλά καί από την κακή χρήση της επίσημης ιταλικής γλώσσας στη σύνταξη των πρακτικών.

Με εξαίρεση όσους κατείχαν δημόσια λειτουργήματα (22 περιπτώσεις) ή είχαν κάποια στρατιωτική ιδιότητα (20 περιπτώσεις) δεν σημειώνεται παρά μόνο σε μία ακόμη περίπτωση η ιδιότητα των μελών του Συμβουλίου. Όπως φαίνεται από τον κατάλογο του 1593 στο Συμβούλιο δεν μετείχαν κληρικοί. Αντίθετα απαντούν στον κατάλογο 28 περιπτώσεις μελών του Συμβουλίου που ήταν παιδιά ιερέων και μία περίπτωση μέλους που ήταν εγγονός ιερέα (γιός ιερέα ήταν και ο ένας από τους τέσσερις ανήλικους που διαγράφτηκαν).

Παρόλο που σύμφωνα με την απόφαση της 19 Μαρτίου όσοι δεν είχαν εγγραφεί στο "Βιβλίο Μελών" έχαναν την ιδιότητα του μέλους του Συμβουλίου[9], στις συνεδριάσεις που ακολούθησαν εμφανίστηκαν νέα πρόσωπα. Έτσι στη συνεδρίαση και στην ψηφοφορία της 25 Μαρτίου πήραν μέρος 120 άτομα (εκτός από τον Προβλεπτή και τον Γραμματέα της βενετικής διοίκησης) που ανήκαν σε 51 μείζονες οικογένειες. Από αυτούς οι 11 εμφανίζονται γιά πρώτη φορά[10]. Επίσης στη συνεδρίαση της 7 Απριλίου μετείχαν 106 πρόσωπα (εκτός από τον Προβλεπτή) που ανήκαν σε 37 μείζονες οικογένειες και από αυτά τα 22 δεν περιλαμβάνονται στον κατάλογο των μελών του Συμβουλίου (οι 15 είναι ολότελα νέα πρόσωπα, ενώ οι υπόλοιποι 7 είχαν πάρει μέρος και στη συνεδρίαση της 25 Μαρτίου)[11].

Τα 180 μέλη του νέου Συμβουλίου εκλέχτηκαν σύμφωνα με τη

διαδικασία που αποφασίστηκε στη συνεδρίαση της 25 Μαρτίου με βάση συγκεκριμένη αναλογία από επτά καθορισμένες περιοχές[12], που απαρτίζουν τρεις ιδιαίτερες περιφέρειες. Στην πρώτη περιφέρεια (Φρούριο και Προάστειο Αγίου Γεωργίου) αναλογούσαν 62 μέλη (34,4%), στη δεύτερη, που την αποτελούσαν πέντε γειτονικές με το Φρούριο περιοχές[13], αναλογούσαν 98 μέλη (54,4%), ενώ στην τρίτη περιφέρεια, που περιλάμβανε όλο το υπόλοιπο νησί, αναλογούσαν μόλις 20 μέλη (11,1%). Οι αριθμοί αυτοί, που φυσικά δεν έχουν καμιά αναλογική σχέση με τον πληθυσμό των αντίστοιχων περιοχών, παρουσιάζουν μιά σχετική αναλογία με τον αριθμό των ευγενών που διαβιούσαν σ'αυτές. Συνολικά παρουσιάστηκαν 366 υποψήφιοι που ανήκαν σε 125 μείζονες τοπικές οικογένειες. Οι 180 που εκλέχτηκαν προέρχονταν από 64 οικογένειες. Από αυτές οι 40 παρουσίασαν περιπτώσεις μόνο επιτυχόντων. Αλλά αξίζει να παρατηρηθεί ότι 81 μέλη του νέου Συμβουλίου (45%) προέρχονταν από επτά μόνο οικογένειες, που αποδείχτηκαν οι ισχυρότερες στό νησί[14].

Απέναντι λοιπόν σ'ένα γεωργικό-κτηνοτροφικό πληθυσμό διάσπαρτο στο νησί υπάρχει μιά μειονότητα προνομιούχων οικογενειών που αποτελεί την τάξη της γαιοκτητικής πλουτοκρατίας και διαθέτει στα μέλη-της το προνόμιο της συμμετοχής στη διοίκηση του τόπου. Η τάξη αυτή παρουσιάζει μιά σχετική διάχυση σ'όλο το νησί, αλλά και μιά συγκέντρωση στο νότιο τμήμα-του, όπου και η πρωτεύουσα του νησιού. Καταχρηστικά η τάξη αυτή χαραχτηρίζεται σαν τάξη ευγενών, αφού τα μέλη-της δεν διαθέτουν υποχρεωτικά τίτλους ευγένειας. Ανοιχτή γιά την είσοδο νέων στοιχείων δεν παύει να αποτελεί έκφραση των ολιγαρχικών αντιλήψεων της εποχής που φέρνουν τη σφραγίδα της βενετικής αριστοκρατικής νοοτροπίας. Οι κοινωνικές διεργασίες που συντελούσαν στη διαμόρφωση των συνθηκών γιά τη διεύρυνση της τάξης αυτής είναι δυνατό να διερευνηθούν μέσα από την ανάλυση των πρακτικών του Συμβουλίου της Κοινότητας. Η ανεύρεση τεσσάρων ακόμη κωδίκων (17ου και 18ου αι.) στο Ιστορικό Αρχείο της Κεφαλονιάς[15] ανοίγει νέο πεδίο έρευνας.

N.ΙΘΑΚΗ

ΠΑΛΙΚΗ

ΕΚΛΟΓΙΚΕΣ
ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΕΣ
ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ
(1593)

Φ	Φρουριο και Προαστειο	Τ	Ταλαμιες
τ	Τραυλιατα	λ	Λακηθρες
μ	Μεταξατα	κ	Κεραμειες
σ	Σπαρτια	π	Πεσαδα

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Κ.Ν.ΣΑΘΑ, Μνημεία Ελληνικής Ιστορίας, τόμ. V, Paris 1883, σ. 163, στιχ. 34-41.

2. Ν.Γ.ΜΟΣΧΟΝΑ, Πρακτικά Συμβουλίου Κοινότητας Κεφαλονιάς, Βιβλίο Α'(19 Μαρτίου - 19 Απριλίου 1593),"Σύμμεικτα", 3 (1979), σσ. 265-350.

3. 'Ο.π., σ. 291.

4. 'Ο.π., σ. 267-268 και 274-276, 291-292.

5. Βλ. Ν.Γ.ΜΟΣΧΟΝΑ, ό.π., σσ. 276-290.

6. 'Ολα αυτά μαζί με τη φθορά του κώδικα και την αλλοίωση (ξεθώριασμα) του μελανιού από τον χρόνο και την υγρασία κάνουν την ανάγνωση του χειρογράφου συχνά επίπονη και σε αρκετές περιπτώσεις προβληματική. Γιά την ανίχνευση της αρχικής γραφής και την αποκρυπτογράφηση του κειμένου στις περιπτώσεις αυτές χρησιμοποιήθηκε η ακτινοσκόπηση με υπεριώδεις ακτίνες, αλλά θετικότερα ήταν τα αποτελέσματα που έδωσε η φωτογράφηση του κειμένου.

7. Ο υπολογισμός γίνεται με βάση τα στοιχεία της απογραφής Πέτρου Καστροφύλακα του έτους 1583 όπως παραδίδονται στους μαρκιανούς κώδικες ms. it., cl. VI, 156 (=6005), φ. 197^r και ms. it., cl. VII, 1190(=8880), φ. 199^r.

8. Βλ. ΗΛΙΑ Α. ΤΣΙΤΣΕΛΗ, "Κεφαλληνιακά Σύμμικτα", τόμ.Β', εν Αθήναις 1960, σ. 673.

9. Ν.Γ.ΜΟΣΧΟΝΑ, ό.π., σσ. 275-276.

10. 'Ο.π., σσ. 293-296.

11. 'Ο.π., σσ. 309-312.

12. 'Ο.π., σσ. 268-269 και 291-293.

13. Ι. Κεραμειές, ΙΙ. Τραυλιάτα, ΙΙΙ. Ταλαμιές, IV. Λακήθρες (στις ψηφοφορίες της 16 και 18 Απριλίου, ό.π., σ. 318 κ.π., αναφέρεται "Λακήθρες, Μεταξάτα και άλλοι τόποι" και στη συνεδρίαση της 19 Απριλίου, ό.π., σσ. 321-323, "Λακήθρες και Μεταξάτα"), και V. Σπαρτιά και Πεσάδα.

14. Πρόκειται γιά τις οικογένειες: Βαλιάνου (9 μέλη από Κεραμειές), Δεμοντεσάντου (15 μέλη από Ταλαμιές), Κρασά (11 μέλη από Φρούριο-Προάστειο), Ριτσαρδόπουλου (4 μέλη από Σπαρτιά-Πεσάδα και 4 μέλη από Κεραμειές), Τιπάλδου (11 μέλη από Παλική), Τραυλού (17 μέλη από Τραυλιάτα) και Φωκά (3 μέλη από Φρούριο-Προάστειο και 7 μέλη από Λακήθρα-Μεταξάτα).

15. Βλ. Ν.Γ.ΜΟΣΧΟΝΑ, Τοπικόν Ιστορικόν Αρχείον Κεφαλληνίας. Εργασίαι ταξινομήσεως και αρχειοθετήσεως (21 Ιουλίου έως

31 Αυγούστου 1970), "Σύμμεικτα", 2(1970), σσ. 459-501, συγκεκριμένα στη σ. 470 και ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Τοπικό Ιστορικό Αρχείο Κεφαλονιάς, Εργασίες ταξινομήσεως και αρχειοθετήσεως κατά τα έτη 1971-1976, "Κεφαλληνιακά Χρονικά", 2(1977), σσ. 319-345, συγκεκριμένα στη σ. 325. Το 1979 στο ίδιο αρχείο ταυτίστηκαν από τον γράφοντα δύο μέρη ενός άλλου κώδικα που περιέχει τα Πρακτικά του Συμβουλίου της Κοινότητας της Κεφαλονιάς στα χρόνια 1646-1654 (βιβλίο αριθ. 5).

GEORGE LEONTSINIS

THE RISE AND FALL OF THE CONFRATERNITY CHURCHES OF KYTHERA

The shaping of ecclesiastical law on Kythera (Cerigo) during the course of foreign domination (1206-1863) is a matter which deserves attention when interpretations are being made of certain details of the political and economic aspects of the social strata. It also contributes to the study of the demography of the island.

A variety of Kinds (orders or categories) of churches can be distinguished on the island as follows: (1) Confraternity churches or Adelphata (Ius confraternità), (2) Paternal churches, otherwise known as 'family churches', which are subdivided into two categories: (a) Ius Patronato Fublico, and (b) Ius Patronato Privato. (3) Stavropegic and patriarchal churches, i.e. those coming under the direct jurisdiction of the Patriarch rather than the local Bishop. (4) Paraklissia, chapels of shrine , (5) Exoklissia, country chapels, (6) Exomonia, disused hermitages or small monasteries, (7) Monasteries. This has been so since the early and middle periods of Venetian domination. Catholic and Orthodox clergies co-exist peacably: the island's Catholic population being small, opportunities for prosyletising few, and occasions for conflict minimal.[1]

During the early and middle years of Venetian rule, the construction of places of worship was the result of collective endeavour by groups of people to satisfy their joint needs. Later, however, noble families or, on a smaller scale, families belonging to the other social classes built

---

1. A.B.K. (Archives of the Bishopric of Kythera, Kythera), Codices of Bishops Nektarios Vener, Neophytos Levounis, Prokopios Kallonas and Evgenios Machairiotis (1700 - 1863).



privately owned churches. As there existed a fundamental principle of freedom of worship, both in the country and in Chora (the capital), the islanders - with the help of the parish priest - spent every spare moment of their time and every ounce of their energy on their socio-religious duties. Even with the limited resources at their disposal, they were obsessed with the idea that they had to demonstrate their reverence for the Divinity in every possible way. With the wholehearted support of the other members of their families, the Kythereans believed that they had to assist in the construction of a church-building, which would be dedicated to one of the three Persons of the Holy Trinity, or to a saint. The fact that the island's many churches were all the products of private enterprise suggests the connection between this phenomenon and the religious trends of the age. Consequently, the building of privately owned churches by the islanders of all classes is a phenomenon that indicates competetive tendencies. In the case of the peasants and burgesses, the initiative stemmed basically from the needs of the local people, the tightly-knit family circle of parishioners the peculiarity of the local conditions and the financial resources of those who could afford to become church-owners.

The churches were endowed by those who were bound by bonds of worship, and real property or chattels — in the form of votive offerings — were bequeathed to them. Thus, registers of the property belonging to the privately owned churches came into being, with the result that the churches not only paid for their own maintainance but even brought their owners an income. This aspect of things encouraged the building of churches in large numbers aided by the voluntary offering of artisan skills or physical labour in such matters as the gathering of materials, by the local inhabitants or the nobleman's tenant farmers [2].

---

2. C.P.A. (Caluci Private Archives) Caluci Register of Church Lands owned by the Caluci family, Kythera; N.K.H.A. (Notaries of Kythera Historical Archives) 1600 - 1863.

The institution of confraternity churches was introduced into the Ionian Islands by their Venetian rulers. The foundations in Kythera were originally products of the initiative of certain nobles. Later, groups of notables accounted for others which sprang up in the surrounding countryside, outside Chora. These churches, six in number, were supported by equal contributions from the members,'brethren' of organised assemblies, the Adelphato - Adelphotis. Such, for example, was the collective endeavour of a group of colonising nobles of Chora, a section of whom, through intermarriage with local stock, had become hellenized and had embraced the Orthodox Faith. The building of their church met their particular religious needs [3].

The confraternity churches took their origins from older churches which had also been built by the collective endeavour of local communities, or from newly-built churches. The oldest "Adelphato" was that of Aghia Anna, in Chora, which emerged from an old ruined church which had been renovated. This "Adelphato" subsequently took-over the confraternity of the Panaghia Myrtidiòtissa in the citadel of Chora, a confraternity founded after the end of the Venetian occupation because the church had formerly been a Catholic parish church. The result of the merger was that the latter became the chapel of shrine/ of Aghia Anna, and this happened because most of the population of the Citadel moved down into Chora, appreciably reducing the number of parishioners bearing in mind that the nobles who remained on the Citadel used private chapels.

The corporate body of the Confraternity of Aghia Anna, on its foundation, consisted of thirty noblemen of Chora, including priests, monks, the then Archbishop Nektarios Veneris and others. Although its statute stated that "If any pious person should donate any real or personal pro-

---

3. A.C.K.L. (Archives of the Church of the Theotokos Kondoletoù at Livadi), Book entitled Marègola; Academy of Athens, F.C. (Folklore Centre): Ms of I.P.Cassimatis, no 2327 (in Greek) p. 5; A.B.K., Libro Regolamenti ed atti della Confraternità del Aghia Anna (Marègola), 1699; K.H.A. (Kythera Historical Archives), File of Documents of the Holy Church...of the Latins, years 1797 - 1864.

perty in order to seek enrolment as a confraternity member, he is to be permitted to be enrolled without let or hindrance...", admission was nevertheless closed to the lower social classes because the founder members were bound to each other by ancestral ties - from baptism until death[4]. Thus, the confraternity always retained a strongly personal character. The church's property, both real and personal, grew steadily as a result of donations and votive offerings from living confraternity members or bequests made by members for their own 'spiritual salvation' or on behalf of 'departed relatives'.

Similar statutes were in force in the confraternity church of the Theotokos Kondoletoù at Livadi, near Chora, where the adelphato was composed largely of noblemen who owned large estates and summer residences in the neighbourhood and shared in the administration of the church in their capacity as confraternity members.[5]

The earliest confraternity church in the northern part of the island was founded in the middle of the eighteenth century as a result of the increase in settlement around the central village of Karavas and the subsequent need to found a noteworthy church by local notables, after the example of the nobles and notables of the village of Livadi and of the capital, Chora.[6]

While there are only 'lords' ('άφέντες') sitting on the boards of the adelphata in Chora, in the villages one frequently finds both 'lords from Chora' as well as others who were prominent local residents. It was a privilege of the lordly members of the Chora confraternities to be members of both. On the other hand those 'lords' or village 'notables' who were not included in the above confraternities felt themselves obliged to acquire a place of worship of their own. Consequently they competed

---

4. A.B.K., <u>Libro Regolamenti</u> ..., <u>op. cit</u>.
5. A.C.K.L., Book,.. <u>Marègola</u> ..., <u>op. cit</u>.
6. A.B.K., <u>Libro Regolamenti</u> ..., <u>op. cit</u>.; A.B.K., Codex of Prokopios Kallonas, <u>op. cit</u>.

with each other in the matter of building private churches or chapels. In the newly-developing quarters of Chora they built privately owned chapels which were used as parish churches. These same people, as well as others who were members of adelphata in Chora or the villages, also built small chapels or sizeable churches on their large farm-estates near Chora or in the rural areas, particularly if it happened to be the site of their summer residence.[7]

The zenith of the confraternity institution was reached during the early and mid-Venetian period when the island was faced with an acute demographic problem, and desperate struggle for survival was the main characteristic of Kytherean society. The absence of security, collective migrations of the population, piracy, captivity, plunder and sickness were all factors which contributed towards keeping the society in a state of poverty and decadence. Thus no chance was offered to the nobles to rebuild private churches. To the situation also contributed the fact that during the colonisation of the island, at that period, Greeks and some Venetians, who already had titles of nobility, or acquired them on the island, solved the problem of their own religious accommodation by founding the confraternity churches. The separation was considered to be necessary because of the social distinction of the noble-class, whose privileges and exclusivity were officially recognised in 1573 with the establishment of the Community of Nobles (<u>Libro d'Oro</u>), after persistent representations to the Venetian authorities both on and outside the island.[8]

The members of the adelphata were given the title of 'confrater magister' which was a means of confirming their social engagement in church matters. They drew-up, an ecclesiastical statute in each case, and used

---

7. A.B.K., Codex of Evgenios Machairiotis, <u>op.cit</u>.; A.C.K.L., Book ... <u>Marègola</u>, <u>op.cit</u>; A.B.K., <u>Libro Regolamenti</u> ..., <u>op.cit</u>.
8. Codex: The Kytherean Codex, being the Laws, Decrees and Privileges in force in the Community of Kythera, in A.H.E.S. (Archives of Historical and Ethnological Society, Athens), no. 91; G. Pojaco, <u>Le Leggi Mu-</u>

a liberal procedure for the election of their administrative committees and of the priests, that of open discussion followed by secret ballot. This particular way of functioning of the adelphata was one of the matters which contributed to the re-inforcement of the social, political and ethnic awareness of a part of the neglected or dissatisfied nobility in the mid-eighteenth century.[9]

It is worth noticing that within the framework of a European and Neo-Hellenic enlightenment, and the economic evolution of the area during the eighteenth century the liberal nobles, who were still members of the Adelphata, separated themselves from the representatives of the Conservative party, declined noble rank and co-operated with the newly arisen bourgeoisie; meanwhile the peasant leadership, itself largely infused with the spirit of Neo-Hellenism, supported the citizens, giving rise to rural-urban combined uprisings, the first in 1780, which was the preamble to that of 1798 - 1800[10].

It is significant to examine the political and social framework of the epoch, within which the confraternity churches were structured and functioned. The nobles acted socially and politically within the closed system of the community, according to rules of activity, laws, and the etiquette which the time demanded. In reality, however, the privileges accorded the nobles by the local Venetian administration contained little political power, but had all the elements of subjection to the regime of the Venetian Republic, in which the local administration, while nominally autonomous, and dominated by the noble class, was in effect the servant-body of the Venetian administrators. For this reason, the principle characteristic of the political status-quo on Kythera, and indeed of the rest of the Ionian Islands, until the mid-eighteenth Century, was that of stagnation. Active class-conflicts, however, revealed themselves from the last quarter of the century, when the progressive forces turned against the great landowners and other nobles holding privileged positions under the Venetians. These privileged beings were also the owners of private churches in Chora and on their estates in the country, where the exclusivity of the landowner, religious bigotry and subjection of the serfs were the main characteristics[11].

Thus, the lower classes, the popolo of Chora and the rural areas, as all the inhabitants of the Island, with the exception of the nobility and Church leadership, were officially called, (the 'third estate' according to European principles) were functioning within a system of local self-government. Its institutions had a democratic basis: free discussion, the voting of all males in the elections of the Proesti local notables) and Commessi (the representatives of the lower classes), but were in fact until the mid-eighteenth Century somewhat weak, for, while they had the weapons and the gun-powder, they lacked a target. In particular, the significant instruments of local self-government, the Proesti, were overshadowed by the committes of the nobles, conforming with the system of the Venetian Republic. This also happened in regard to the confraternal churches, with the following legal contrast; conservative nobles, collaborators with and harmonised to the foreign regime, followed independant and democratic procedures in their confraternal institutions. This because the institutions' effect was not considered sufficient to influence the status-quo of the island.[12]

Meanwhile, until 1820 the running and administration of the confra-

---

nicipali delle Isole Ionie, Corfu, 1848, vol. 3, pp.35-38.

9. A.C.K.L., Book ... Marègola, op.cit.; A.B.K., Libro Regolamenti ..., op.cit. Cf. G. Machairas, Churches and Monasteries of Lefkas (in Greek), Athens, 1957, pp.14-77.

10. G. Leontsinis, The Bourgeoisie-Peasant Rising on Kythera and the Code of Ordinances of the Peasants' Civil Administration (in Greek), 4th Pan-Ionian Congress, Corfu, 1978, vol. I, 1980, pp.216-243.

---

11. C.P.A., Caluci Register, op.cit.; Codex, op.cit; K.H.A., Minutes of the Election of the Commessi submitted to the Venetian Provveditore, years 1750 - 1798.; G. Leontsinis, op. cit.

12. C.P.A., Caluci Register, op.cit.; C,O. 136, vols 1391 - 1433, op.cit.; Codex, op.cit.; K.H.A. Minutes of the Election of Proesti and Commessi,

ternity churches was an organised yet liberal procedure. The parish priest, the two church-wardens and the clerk to the members of the confraternity were elected by a secret ballot in which only the confraternity members took part. It was the churchwardens' task to manage the church's property and to report to the members of the Assembly and their own successors. The minutes of the Assemblies were recorded in a special book, called the Marègola and the Assembly itself was known as the scola or sỳnaxis. The confraternity members met in the church at least once every one or two years under the chairmanship of the Archbishop, for the above mentioned elections. At the expiration of their term of office, the incumbents were permitted to stand for re-election, the aim being - in accordance with the spirit of the law - to encourage the parish priests to lead exemplary lives. That this produced satisfactory results there is evidence from the subsequent intense competition for benefices.

Under the British, however, confraternity meetings were not only attended by the Archbishop but also by the British Resident of the Island, and, for the election of the administrative committees, the Archbishop, after consultation with the confraternity members – who were on friendly terms with the local government officials - appointed, virtually, whomsoever he liked as either parish-priest or member of the confraternity's administrative board[13]. Thus the efficiency of the secret ballot, which had been maintained for so long, was eventually undermined. And, while the secret ballot of the adelphata was being gradually weakened, the British patronage countered the institutions of local self government by means of legislative adjustment. Although the Proesti continued to be elected by all the male inhabitants of the area around Chora, within the framework of a regular and organised assembly, they later became designated by the central administration of the island, to the extent of

---

1600 - 1797.

13. A.C.K.L., Book... Marègola, op. cit.; A.B.K., Libro Regolamenti....,

being assigned police-duties.[14]

The decay of the confraternal institutions became noticable from the beginning of the eighteenth century and was due, basically, to the preceding demographic evolution and subsequent stabilisation of the population and the raising of the economic status of the nobility which led them to the private patronage of churches. So, the ecclesiastical pattern, evolving under the principles of the Eastern Orthodox Church, resulted in the decay of the Confraternity churches, since the personal patronage of the private churches best suited the established and stabilised political situation in all areas under Venetian domination.

According to figures concerning the years 1800 - 1863, a period when the ecclesiastical pattern was consolidated, the private churches active in Kythera rose to between 125 - 135, co-existing with a considerable number of the other kinds of church previously mentioned.[15] Despite this, the confraternity churches constituted one of the main features of the social involvement of the nobility and notables and contributed, with the passing of time, to the maintainance and re-inforcement of the liberal spirit of the islanders. This because the institutions were bound-up with democratic procedures and complemented the island tradition of local self-government. There is evidence for this in the last quarter of the eighteenth century and up to the imposition of the British Protectorate (1780 - 1817), a period of successive social upheavals and reaction on the part of the ruling class, whose aim was the restoration of the ancien regime.[16]

Within the framework of the general political and social reorganisation of the Island, the adelphata, together with the institutions of

---

op.cit.; C.O. 136, vols 1365/689, Documents of the Myrtidiotissa Church (1825-1826).

14. C.O.136,vol.1340,Circular to the Local Executive Police,1844 (copy); Ke.H.A.(Kephalonia Historical Archives),Letter of Appointment of the Proestòs N. Kokolis,16th July, 1844.
15. C.O. 136,vols 1391-1433,op.cit.;C.P.A.,Caluci Register,op.cit.
16. K.H.A., Filza di Scrittura..., no 11, 6th March, 1799; A.H.E.S., De-

local self-government-those of the nobility and those of the countryside and neighbourhood of Chora - contributed to the strengthening of the inhabitants'political and social consciousness. To this added the fact that the institutions, being unique as socio-political activities of all classes during the period of Venetian domination, were the springboard for the rise of the liberal spirit which resulted in the awakening of social upheaval at the turn of the century. The nobles who helped the movements, Emmanuel Caluci, Emmanuel Mormori, George Levuni and others,had been raised in the spirit of the confraternity institution. The common leadership of the lower, peasant, classes gave the signal after the expulsion of the Venetian regime: "The liberty of our institutions should continue as it did during the Venetian domination.[17] This is the reason why the confraternity institutions, which aimed at the union of all the people with common goals, ideals, relationships and feelings became, from the first moment the thorns in the flesh of British atronage, because, together with the institutions of local self-government, they were the powder-Key beneath the policy which the British wished to impose on the Ionian Islands. From the begining of the mid-eighteenth century, however, those more powerful economically, showed a declining interest in the institution.They were busily building churches of their own. Those economically less powerful, whose allegiance was to the "liberal faction" of the nobles continued to be active in church affairs, using the confraternity churches as bases for matters ecclesiastical, social and political, while the other, privately owned churches were dominated by the personalities of their noble patrons and their followers. In the wake of this trend, and after the crucial years of the 'Enlightenment' and its positive results, the confraternity churches gradually became, simply, ordinary parish churches. Union between the Ionian Islands and mainland Greece finally brought about the abolition of the formal statutory procedures and traditions of the confraternity institution.

crees concerning the Administration of the Rural Areas during the Regency of V. Stais, 1818; G. Leontsinis, op.cit.

17. K.H.A., Filza di Scrittura..., op.cit.; K.H.A., Proclamations of G. Levuni, French Vice-Consul on Kythera, 1797.

DEMETRES G. APOSTOLOPOULOS

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗΣ ΣΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΙΣΟ ΤΟΥ ιζ' ΑΙΩΝΑ

Σχόλια σὲ μιὰ γαλλικὴ περιγραφὴ τῆς ἐποχῆς

Ἡ γνώση τῆς δομῆς τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας -τῆς κοινωνίας πού ἐπέζησε, ἀναδιοργανώθηκε καί συνέχισε τή ζωή της στούς κόλπους ἑνός ἄ λ λ ο υ ἀπό τό ἀνατολικό ρωμαϊκό κράτος αὐτοκρατορικοῦ πλαισίου- εἶναι ἕνα ἀπό τά κεφαλαιώδη θέματα γιά τή μελέτη τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ.

Ἔχει ὑποστηριχτεῖ ἡ ἄποψη ὅτι ἡ κοινωνία αὐτή, ἡ "τουρκοκρατούμενη" πού συνέχισε νά ζεῖ στά βυζαντινά ἐδάφη, δέν ἦταν π ο λ ι τ ι κ ή κοινωνία.[1] Ὡστόσο ἔρευνες πού ἔγιναν πρόσφατα μέ ἔπεισαν γιά τό ἀκριβῶς ἀντίθετο : ἡ ἑλληνική κοινωνία καί μετά τήν πτώση τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας παρέμεινε πολιτική, ἐξακολούθησε νά εἶναι διαφοροποιημένη στή δομή της, νά παρουσιάζει σαφή διαχωρισμό στήν κατανομή τῆς ἐργασίας καί νά λειτουργεῖ μέσα ἀπό μιά Ἰδεολογία πού τό περιεχόμενό της δέν τό κάλυπταν μόνο οἱ θρῆνοι γιά τήν Ἅλωση.[2]

Ὡστόσο ἐπειδή τό θέμα μας ἐδῶ εἶναι ἡ παρουσίαση τῆς κοινωνικῆς δομῆς τοῦ ἑλληνισμοῦ ἰδωμένης μέσα ἀπό τό πρίσμα τῆς Εὐρώπης[3] καί, θέμα συνακόλουθο, τό πῶς μποροῦν νά χρησιμοποιηθοῦν πληροφορίες πού προ-

---

*LA SOCIETE GRECQUE CONSTANTINOPOLITAINE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU 17 SIÈCLE. Remarques sur une description francaise de l'époque.

1. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, τ.1: Ὁ Ἑλληνισμός ὑπό ξένη κυριαρχία (περίοδος 1453-1669) Τουρκοκρατία-Λατινοκρατία, Ἀθήνα 1974, σ.3.

2. Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ νά παραπέμψω D.Apostolopoulos, Quelques hypothèses pour l'étude des origines de la pensée politique grecque postbyzantine (1453-1484). Le processus de transformation du concept de "bien cummun"en rapport avec l'Idéologie née après la Prise de Constantinople (Thèse), Παρίσι 1976 καί Δ.Γ.Ἀποστολόπουλος, Ἡ ἐμφάνιση τῆς Σχολῆς τοῦ Φυσικοῦ Δικαίου στήν "τουρκοκρατούμενη" ἑλληνική κοινωνία. Ἡ ἀνάγκη μιᾶς νέας Ἰδεολογίας , Ἀθήνα 1980, ὅπου καί ἀναφορές σέ ἱστορικές ἔρευνες πού προετοίμασαν αὐτή τή νέα θεώρηση.

3. "Mittel- und Westeuropa und das postbyzantinische Griechentum vor 1800. II.I Sozialstruktur des Griechentums".

έρχονται ἀπό δυτικές πηγές στήν προσπάθεια νά ἀποκαλυφτεῖ ἡ πραγματική δομή τῆς κοινωνίας αὐτῆς, θά ἤθελα νά παρουσιάσω ἕνα ἀρκετά ἀντιπροσωπευτικό παράδειγμα πού ἀφορᾶ τήν ἑλληνική κοινωνία τῆς Κωνσταντινούπολης στό δεύτερο μισό τοῦ 17ου αἰώνα. Θεωρῶ ἀντιπροσωπευτικό τό παράδειγμα πού θά ἀναφέρω γιατί μελετώντας το ἀναφαίνονται προβλήματα πού ἔχουμε νά ἀντιμετωπίσουμε ὅταν θέλουμε νά ἀξιοποιήσουμε ὀρθά δυτικές πηγές πού περιγράφουν τά ἑλληνικά πράγματα.

Καί πρῶτα ὅσα ἀφοροῦν τήν ἔντυπη πηγή πού παραδίδει τήν περιγραφή τῆς ἑλληνικῆς κωνσταντινουπολίτικης κοινωνίας.

Στά πρῶτα κεφάλαια τοῦ πρώτου Μέρους τοῦ βιβλίου πού δημοσιεύτηκε στό Παρίσι τό 1695 μέ τόν τίτλο Etat present des Nations et Eglises grecques, armeniennes et maronite en Turquie δίνεται μιά εἰκόνα τοῦ πῶς συγκροτήθηκε ἡ ἑλληνική κοινωνία στήν Κωνσταντινούπολη μετά τήν Ἅλωση καί κυρίως δίνεται ἡ σύνθεση τῆς κορυφῆς τῆς πυραμίδας τῆς κοινωνίας αὐτῆς στό δεύτερο μισό τοῦ ΙΖ' αἰώνα.[4]

Ἡ πηγή αὐτή εἶναι γνωστή στήν ἑλληνική ἱστοριογραφία ἀπό τήν ἐποχή τουλάχιστον τοῦ Κων.Παπαρρηγόπουλου καί χρησιμοποιεῖται ὡς σήμερα.[5] Δικαιολογημένα ἄλλωστε, ἀφοῦ εἶναι ἀπό τίς ἐλάχιστες περιγραφές πού ἔχουμε, ὅπου περιέχονται ἀκόμη καί ὀνόματα οἰκογενειῶν πού συγκροτοῦσαν τότε τήν κορυφή τῆς πυραμίδας τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας.

Ποιός ὅμως εἶναι ὁ συγγραφέας καί τί τόν προκάλεσε νά ἀσχοληθεῖ μέ τήν ἑλληνική κοινωνία ;

Γιά νά ἀπαντήσουμε στά ζητούμενα αὐτά θά πρέπει νά ξεχάσουμε γιά λίγο τό παρισινό δημοσίευμα καί νά γυρίσουμε εἴκοσι πέντε χρόνια πίσω, στήν Κωνσταντινούπολη. Τότε πού ὁ de Nointel, ὁ νέος πρεσβευτής τῆς Γαλλίας, φτάνει ἐκεῖ καί ἀνάμεσα στά διπλωματικά του καθήκοντα ἔχει νά ὑπερασπίσει καί νά προωθήσει τίς θέσεις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας. Γιατί ἡ Γαλλία τοῦ Λουδοβίκου ΙΔ' διεκδικοῦσε τότε τό ρόλο τοῦ προστάτη τοῦ καθολικισμοῦ καί ἡ Κωνσταντινούπολη ἦταν -ἐξακολουθοῦσε νά εἶναι- ἕνα ἀπό τά πεδία στά ὁποῖα οἱ ὀπαδοί τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας καί οἱ Διαμαρτυρόμενοι διασταύρωναν τά θεολογικά τους ξίφη.

---

4. Τό ἴδιο κείμενο, μέ παραλλαγμένο τίτλο, διαφορετική σελιδαρίθμηση καί διαφορετική τυπογραφική συγκρότηση ἐκδόθηκε τήν ἴδια χρονιά ἀπό τόν ἴδιο ἐκδοτικό οἶκο (Pierre Herissant). Ὁ ἄλλος τίτλος ἦταν: La Turquie chretienne, sous la puissante protection de Louis le Grand, protecteur unique du Christianisme en Orient. Contenant l'etat present des Nations et des Eglises grecques ... Βλ. Δ.Ἀποστολόπουλος, Ἡ ἐμφάνιση ..., σ. 29.

Μαζί μέ τόν de Nointel ἔφτασε τό 1670 στήν Κωνσταντινούπολη καί ὁ Antoine Galland, ὁ attaché théologique τῆς πρεσβείας, ὅπως εὔστοχα ὀνομάστηκε.[6] Ὁ σκοπός τῆς ἀποστολῆς του ἦταν πολύ συγκεκριμένος :"νά βοηθήσει τόν πρεσβευτή νά ἀποσπάσει ἀπό τίς διάφορες ἑλληνικές κοινότητες ὁμολογίες πίστεως πού θά προσέφεραν νέα καί ἀναντίρρητα ἐπιχειρήματα στούς καθολικούς θεολόγους".[7] Εἶναι γνωστό , καί γίνεται πιό ἔκδηλο ἀπό τήν ἀποστολή τοῦ Galland, ὅτι στίς διαμάχες Καθολικῶν καί Διαμαρτυρομένων εἶχε ἐμπλακεῖ καί ἡ ἑλληνική κοινωνία : ζητοῦνται ἀπό ἑλληνικές κοινότητες ὁμολογίες πίστεως στά καθολικά δόγματα γιά νά ἀντιμετωπισθοῦν οἱ Διαμαρτυρόμενοι.[8]

Στούς πρώτους μῆνες τῆς ἀποστολῆς του ὁ Galland φροντίζει νά συντάξει ἕνα Ὑπόμνημα (mémoire) μέ τό ὁποῖο προσπαθεῖ νά παρουσιάσει τό μαρασμό τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας μετά τήν Ἅλωση καί κατ'ἀναλογική ἐφαρμογή καί τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησίας.[9] Ἡ χρησιμότητα ἑνός τέτοιου Ὑπομνήματος εἶναι προφανής ἀλλά τό mémoire αὐτό μένει τελικά ἀχρησιμοποίητο στά Ἀρ-

---

5. Βλ. τά παραδείγματα πού ἀναφέρονται ὅ.π.,σ.51 σημ.Ι.

6. Ὁ χαρακτηρισμός ὀφείλεται στόν Albert Vandal, L'odyssée d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680), Παρίσι 1900, σ.48.

7. Henri Omont, Missions archéologiques francaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles. Documents publiés par ... première partie,Παρίσι 1902, σ.175.

8. Στίς διαμάχες αὐτές ὀφείλεται ἀκόμη καί ἡ δολοφονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Κυρίλλου Λούκαρη τό 1638. Βλ. Μ.Ι.Μανούσακας, Ἡ ἀνέκδοτος μυστική ἀλληλογραφία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως πρός τόν Ἄγγλον πρεσβευτήν ἐν Κωνσταντινουπόλει Sir Thomas Rowe (1625-1628), Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, τ.2, Θεσσαλονίκη 1956, σ.533 κκ, ὅπου καί ἡ προηγούμενη βιβλιογραφία.

9. Τήν ἐπιχειρηματολογία γιά τήν ἀπόδοση τοῦ κειμένου στόν A.Galland καί γιά τή χρονολόγησή του βλ. Δ.Ἀποστολόπουλος, ὅ.π., σ.31 κκ.

10. Πραγματικά τόν Ἰούλιο τοῦ 1672 κατόρθωσαν νά στείλουν στό Παρίσι μιά σειρά ἀπό ὁμολογίες πίστεως. Τίς μετέφερε ὁ δεύτερος γραμματέας τῆς Πρεσβείας de Lacroix. Βλ. H.Omont, ὅ.π., σ.179 κκ· A.Vandal, ὅ.π.,σ.101 κκ.

χεῖα τῆς Πρεσβείας γιατί ὁ Galland κατορθώνει στό μεταξύ νά ἀποσπάσει ἀπό ἑλληνικές κοινότητες ὁμολογίες πίστεως πού ἐξυπηρετοῦν καλύτερα καί ἀμεσότερα τίς θέσεις τῶν καθολικῶν θεολόγων.[10]

Ὡστόσο τό Ὑπόμνημα αὐτό τό ἰδιοποιεῖται , ὀκτώ περίπου χρόνια ἀργότερα,ὁ δεύτερος γραμματέας τῆς Πρεσβείας ὁ de Lacroix. Ἐπωφελούμενος τῆς ἀπουσίας τοῦ Galland ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη τό ἀντιγράφει μαζί μέ ἄλλα ὑπομνήματα καί τό στέλνει στό Παρίσι μέ σκοπό νά ἀποδείξει στό βασιλιά τῆς Γαλλίας καί γενικότερα στούς προϊσταμένους του τίς καλές ὑπηρεσίες πού προσέφερε κατά τήν παραμονή του στήν Κωνσταντινούπολη.[11]

Πραγματικά στό χειρόγραφο ff 6098 τῆς Bibliothèque Nationale σώζεται ἀντιγραμμένα ἀπό τόν Lacroix τό ὑπόμνημα τοῦ Galland γιά τήν ἑλληνική κοινωνία καί κατ'ἐπέκταση τήν ἑλληνική Ἐκκλησία.[12] Τό ἴδιο σχεδόν κείμενο , μέ τό ὄνομα τοῦ Lacroix στό ἐξώφυλλο τοῦ βιβλίου, δημοσιεύτηκε ὅπως εἴδαμε στό Παρίσι.[13]

Αὐτή εἶναι, πολύ συνοπτικά, ἡ ἱστορία τοῦ κειμένου.

Τώρα πού γνωρίζουμε ὅτι πίσω ἀπό τό κείμενο τοῦ 1695 κρύβεται ἕνα Ὑπόμνημα πού συντάχτηκε γιά νά ὑπηρετήσει συγκεκριμένα συμφέροντα τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, θά πρέπει ἄραγε νά ἀπορρίψουμε στό σύνολό της τήν εἰκόνα πού παρουσιάζει γιά τήν ἑλληνική κοινωνία ; Ὄχι, ὅταν μάλιστα εἶναι ἕνα ἀπό τά λίγα ὑλικά πού ἔχουμε γιά νά ἀντλήσουμε στοιχεῖα γιά τήν κοινωνική δομή τῆς ἑλληνικῆς κωνσταντινουπολίτικης κοινωνίας. Ὄχι, μέ τήν προϋπόθεση ὅτι θά διαβάσουμε τό κείμενο ἀποκαθαρμένο ἀπό τή "λογική τῆς προπαγάνδας" πού περιέχει.

---

11. Πρβλ. ὅσα γράφει στήν Ἐπιστολή πρός τό βασιλιά τῆς Γαλλίας πού προτάσσει στό χειρόγραφο ff 6098 (γιά τό ὁποῖο βλ. ἀμέσως πιό κάτω):"Mon dessein, Sire, dans cet ouvrage aussi bien que dans ceux qui l'ont procedé n'estant que de donner à V.M. des preuves de mon aplication à mon devoir, et de lyu rendre conte de tout ce que jay veu et aprie pendant mon sejour dans l'Empire Otoman",φ.C^{V}.

12. Στούς Καταλόγους τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Γαλλίας -Bibliothèque Nationale. Catalogues des manuscrits français, t.5, Παρίσι 1902, σ. 212- τό χφ ἀποδίδεται στόν Francois Pétis de la Croix. Ὡστόσο ἐκεῖνος πού τό συγκρότησε ἦταν ὁ de Lacroix· ἀντέγραψε σέ αὐτό τό Ὑπόμνημα τοῦ Galland καί δύο ἄλλα Ὑπομνήματα τοῦ Francois Pétis. Βλ. γιά ὅλα αὐτά Δ. Ἀποστολόπουλος, Ἡ ἐμφάνιση ..., σ.32 κκ.

Ἄς δοκιμάσουμε.

Ἡ εἰκόνα πού δίνεται στό Ὑπόμνημα γιά τήν ἑλληνική κοινωνία τοῦ ΙΖ' αἰώνα εἶναι μέ λίγα λόγια ἡ ἀκόλουθη: ἡ βυζαντινή ἀριστοκρατία τῆς Κωνσταντινούπολης παρακμάζει καί τή θέση της στήν ἱεραρχία τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας παίρνουν οἰκογένειες πού ἐγκαταστάθηκαν στήν Κωνσταντινούπολη τόν ΙΖ' αἰώνα ἤ εἶναι ἀπόγονοι ἐκείνων τῶν οἰκογενειῶν πού εἶχαν ἐγκατασταθεῖ ἐκεῖ ἀμέσως μετά τήν Ἅλωση.[14]

Ποιές παραμορφώσεις προκάλεσαν οἱ ἀνάγκες τῆς προπαγάνδας στήν εἰκόνα τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας;

Πρώτη καί βασική παραμόρφωση ἦταν ἡ προβολή τῆς τύχης τῶν βυζαντινῶν ἀριστοκρατικῶν οἰκογενειῶν τῆς Κωνσταντινούπολης ὡς ἀποδεικτικό ὑλικό γιά τήν τύχη ὁλόκληρης τῆς κοινωνίας.[15] Τό ἐπινόημα ἦταν ἔξυπνο γιατί ἐξυπηρετοῦσε τόν συντάκτη τοῦ Ὑπομνήματος νά ἀποδείξει εὔκολα τό μαρασμό τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας καί νά ὑποστηρίξει στή συνέχεια , μέ τή μέθοδο τῆς ἀναλογικῆς ἐφαρμογῆς, τόν ἀντίστοιχο μαρασμό τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ τύχη ὅμως τῶν οἰκογενειῶν αὐτῶν εἶχε κριθεῖ ἀπό τόν ΙΕ' αἰώνα[16] ὥστε ἡ διαπίστωση τοῦ Galland ὅτι στά μέσα τοῦ ΙΖ' αἰώνα ἐπιζοῦν λίγοι ἀπόγονοί τους δέν ἀποτελοῦσε, στήν πραγματικότητα, κοινωνιολογικό δείκτη.

Δεύτερη παραμόρφωση, συνακόλουθη τῆς πρώτης, ἦταν ὁ ἐγκλωβισμός σέ μιά κοινωνική κατηγορία πού κατασκευάστηκε[17] ἀνόμοιων κοινωνικῶν κατηγο-

---

13. Γιά τίς διαφορές πού παρουσιάζουν τά δύο κείμενα σχετικά μέ τήν περιγραφή τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας βλ. ὅ.π., σ.43 κκ.

14. Σ. 1-6 τοῦ βιβλίου τοῦ 1695· σ.1-7 τοῦ χφ. FF 6098.

15. "Constantinople, qui en étoit le Siège [de l'Empire Grec] en fournit un exemple, sur lequel on peut tirer une consequence juste de toutes les autres Villes, où la Nation Grecque était répanduë. L'on ne doute point que les plus illustres familles ne fissent leur résidence dans cette capitale; cependant elles sont toutes éteintes, à la réserve de quatre nommées Cantacuzene, Paleologue, Assanii et Rali, lesquelles auroient même beaucoup de peine à prouver leur Génealogie, qui s'est si fort abatardie par la communication des Turcs, qui'il ne leur est resté de la grandeur de leur Ancêtres que le nom et l'orqueil, lesquels ont passé à quelques malheureux artisans, obligés de travailler pour vivre, et soutenir leur ancienne Noblesse, de la quelle ces quatre seulement peuvent se vanter", Etat present ..., σ. 3-4· FF 6098, σ. 3-4.

16. D.Apostolopoulos, Quelques hypothèses ..., σ. 69 κκ.

ριῶν: οἰκογενειῶν τῆς βυζαντινῆς ἐπαρχίας πού ἐγκαταστάθηκαν στήν Κωνσταντινούπολη μετά τήν Ἅλωση καί νεοπλούσιων οἰκογενειῶν πού, σύμφωνα μέ τήν ἴδια πηγή, ἐγκαταστάθηκαν στήν Πρωτεύουσα τόν ΙΖ' αἰώνα. Οἱ πρῶτες ὅμως ἐκεῖνες οἰκογένειες, μαζί μέ ὅσες ἄλλες προέρχονταν ἀπό βυζαντινά ἐδάφη κατακτημένα ἤ ἐνσωματωμένα στό πολιτικό καθεστώς τῶν Ὀθωμανῶν, εἶναι ἀκριβῶς αὐτές πού συναποτέλεσαν τό πρῶτο μεταβυζαντινό κοινωνικό status. Ἐπομένως, δέν μποροῦσαν νά εἶναι ὅμοια μεγέθη κοινωνιολογικά μέ τούς ἀνερχόμενους τόν ΙΖ' αἰώνα νεοπλούσιους τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας.[18]

Ἡ τρίτη παραμόρφωση, συνακόλουθη τῶν δύο προηγουμένων, ἀφορᾶ τήν πληροφορία πού δίνεται στό κείμενο ὅτι οἱ νέες οἰκογένειες διεκδικοῦν τόν ΙΖ' αἰώνα καί παίρνουν τή θέση τῶν παλαιῶν.[19] Ἄν εἶναι ὅμως ὀρθά ὅσα ἀναφέραμε πιό πάνω, "νέες" δέν μποροῦν νά θεωρηθοῦν οἱ οἰκογένειες πού ἐγκαταστάθηκαν ἀμέσως μετά τήν Ἅλωση, μέ τή συναίνεση τοῦ νέου καθεστῶτος, στήν Κωνσταντινούπολη. "Νέες" οἰκογένειες ἦταν μόνο οἱ νεοπλούσιοι τοῦ ΙΖ' αἰώνα.

Τό τί ἀπομένει ἀπό τήν πηγή αὐτή, πού οἱ πληροφορίες της εἶχαν μέ τόση βεβαιότητα χρησιμοποιηθεῖ ἀπό τήν ἑλληνική ἱστοριογραφία, προβάλλει νομίζω τώρα ἀβίαστα: ἡ ἀνακατάταξη τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας πού ἡ πηγή τήν τοποθετεῖ στά μέσα τοῦ ΙΖ' αἰώνα δέν ἀφορᾶ τούς ἀπογόνους τῶν παλαιῶν βυζαντινῶν ἀριστοκρατικῶν οἰκογενειῶν τῆς Κωνσταντινούπολης. Ἡ ἀνακατάταξη γίνεται ἀνάμεσα στούς ἀπογόνους τοῦ μεταβυζαντινοῦ κοινωνικοῦ status πού δημιουργήθηκε μετά τήν Ἅλωση καί στούς νεοπλούσιους τοῦ

17. Ἔχοντας προβάλει τήν τύχη τῶν βυζαντινῶν ἀριστοκρατικῶν οἰκογενειῶν τῆς Κωνσταντινούπολης ὡς ἀντιπροσωπευτικό παράδειγμα καί μή θέλοντας νά μειώσει διόλου τή σημασία του μέ ἐπιμέρους διακρίσεις ὁ συντάκτης τοῦ κειμένου ἀναγκάζεται νά συμπιέσει σέ μιά κατηγορία -πού κατασκευάστηκε μέ τίς ἀρχές τῆς τυπικῆς λογικῆς- ὅσες οἰκογένειες δέν ἀνῆκαν στήν παραπάνω ὁμάδα.

18. Βλ. τά παραδείγματα πού ἔχω ἀναφέρει (Ἡ ἐμφάνιση ..., σ. 59 κκ) μέ τά ὁποῖα ἀποδεικνύεται ὅτι οἱ οἰκογένειες πού παρουσίαστηκαν στό Ὑπόμνημα νά ἀποτελοῦν μέλη μιᾶς ὁμάδας οὔτε ἦταν οὔτε ἔνοιωθαν κοινωνικά ἴδιοι.

19. Βλ. ἰδίως τό χφ FF 6098 σ. 5 : "Ces familles ... veulent passer pour anciennes, et s'acquerir à force d'argent, le rang que les autres perdent par leur misère".

ΙΖ' αἰώνα πού ἔρχονται νά διεκδικήσουν τίς πρῶτες θέσεις στήν ἑλληνική κοινωνία. Εἶναι ἐκεῖνοι πού ἀργότερα θά εἶναι γνωστοί μέ τό ὄνομα Φαναριῶτες.

JOHANNES IRMSCHER

DIE SOZIALSTRUKTUR DER LEIPZIGER GRIECHENGEMEINDE

Die Türkenkriege des 17. Jahrhunderts brachten Veränderungen der europäischen Handelswege mit sich. Der Handel des ottomanischen Reiches mit Venedig und der Ostküste Italiens verfiel, die Straßen von Konstantinopel nach der Adria und nach Belgrad verfielen. Gleichzeitig vertieften sich die ökonomischen Beziehungen der Pforte zu der Walachei und zu Siebenbürgen, so daß die Route von Konstantinopel über Rustschuk-Ruse nach Kronstadt-Sibiu erhebliche Bedeutung gewann[1]. Dieser Handel erreichte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in vielfältigen Formen die Messemetropole Leipzig, die sich allmählich von den Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges zu erholen begann. Andererseits hatten griechische Kaufleute, namentlich aus Mazedonien stammend, weitgehend Anteil an diesem Handel. 1667 erhielten sie ein Privilegium mit dem Recht der Niederlassung für Ungarn, und auch für Siebenbürger scheinen entsprechende juristische Voraussetzungen geschaffen worden zu sein[2]; der Weg nach Leipzig war also frei. Und als der sechzehnjährige Goethe zu Michaelis 1765, also ein Jahrhundert später, um die Rechte zu studieren, nach Leipzig kam, da traf er auf dem Markt "jene Bewohner der östlichen Gegenden, die Polen und Russen, vor allem aber die Griechen, deren ansehnlichen Gestalten und würdigen Kleidungen" – so schreibt er in "Dichtung und Wahrheit" (II 6) –, "ich gar oft zu Gefallen ging"[3]. Die Stelle zeigt zugleich, wie wenig konkrete Vorstellungen die Leipziger von der Heimat ihrer Messegäste besaßen, wovon die häufig recht unklaren Aussagen der Archivakten zusätzlich Zeugnis ablegen.

Gewiß ist jedenfalls, daß jene Griechen, zunächst überwiegend Baumwollhändler aus Mazedonien, die ihre Waren aus Rumelien und Kleinasien auf den vorhin genannten Wegen nach Böhmen und schließlich über Reitzenheim nach Leipzig brachten[4], sich schon früh zusammenschlossen und ihren Gottesdienst nach orthodoxem Ritus absicherten. Anfangs begnügten

sie sich mit einer Kapelle in der heutigen Reichsstraße[5], welche von in Leipzig studierenden russischen Prinzen eingerichtet worden war, die auch über einen eigenen Popen verfügte.[6]

Die griechischen Kaufleute scheinen sich jedoch mit diesem Interim nicht lange zufriedengegeben zu haben, und offenbar blieben einige von ihnen auch über die Messezeit hinaus auf längere Dauer in Leipzig. Darauf läßt ein Dokument schließen, welches das Staatsarchiv Dresden verwahrt[7]. Es handelt sich um das Gesuch eines griechischen Geistlichen Theoclitus a Polijdis[8] vom Jahre 1747. Der Antragsteller bittet um ein Privilegium zur Fortführung des von ihm seit vier Jahren gehaltenen Privatgottesdienstes nach griechischem Ritus, um Anweisung zur Auszahlung des von einigen seiner aus Schlesien eingewanderten Religionsverwandten zurückbehaltenen Honorars, um Mietfreiheit für den gottesdienstlichen Raum sowie um ein Jahresgehalt für die eigene Person. Wir wissen nicht, wie das Gesuch beantwortet worden ist; auf jeden Fall bestätigt sein Inhalt griechischen Gottesdienst in Leipzig bereits für das Jahr 1743[9] und eine entsprechende Gemeinde auch außerhalb der Messezeiten.

Diese Gemeinde wuchs beständig an, so daß die Russenkapelle nicht mehr ausreichte und man - wohl 1751 - die Gottesdienste in die Katharinenstraße, die damals prächtigste Straße der Stadt, verlegte, und zwar in Nummer 4, das um 1640 erbaute Griechenhaus[10]. Das Griechenhaus wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört, aber die griechische Gemeinde hatte es schon im Jahre 1909 verlassen[11]; sie wurde, nachdem sie 1945 noch einmal unter Vorsitz des Kürschners und Rauchwarenhändlers Theodor Bulgaropulos erneuert worden war, 1952 im Vereinsregister gelöscht[12]. Im Jahre 1752 aber war, möglicherweise als Ergebnis der Eingabe von 1747, von rund 90 Anwesenden beschlossen worden, daß alle nach Leipzig anreisenden griechischen Kaufleute, gestaffelt nach ihrer Leistungsfähigkeit, zu einem Fonds beizusteuern hätten, aus dem der Priester honoriert werden sollte[13], der für gewöhnlich den Titel Archimandrit = Prälat[14] führte. Unter diesen Leipziger orthodoxen Priestern haben sich mehrfach Gelehrte von Rang befunden.

Was aber den Handel anlangte, so gewann darin in verhältnismäßig kurzer Zeit der Vertrieb von Rauchwaren das Prä. Der russische Anteil in dieser Branche war zwar nicht einzuholen, jedoch zeigen die Meßrelationen der Leipziger Kommerziendeputation, daß die Griechen daneben eine erhebliche Rolle spielten, wobei zu berücksichtigen ist, daß sie in den Berichten vielfach von ihren Herkunftsländern her unter den Türken und Ungarn subsumiert wurden. Fielen sie durch politische Ereignisse auf einer Messe aus, waren Geschäftsstockungen die Folge; so notierte die Relation über die Ostermesse 1778 einen Rückgang des Absatzes an feinen Rauchwaren, weil die Griechen aus der Türkei, aus Bukarest und aus Saloniki "wegen der dortigen Unruhen zurückblieben"[15] - angespielt scheint auf den Frieden von Kütschük Kainardsche 1774, welcher Rußland nicht nur die Schutzherrschaft über Moldau und Walachei, sondern auch das geistliche Protektorat über die orthodoxen Rumänen, Bulgaren, Serben und Griechen eingetragen hatte[16], mit dem sich ein weiteres Vordringen der Russen auf ottomanischem Territorium ankündigte[17]. Da 1780 unter insgesamt 8952 Fremden immerhin 116 Griechen gezählt wurden[18], mußte ihre Abwesenheit spürbar werden. Gleichzeitig freilich wuchs die Zahl derer, die auf längere Dauer ihren Wohnsitz in Leipzig nahmen wie Landsleute von ihnen schon vorher an anderen Orten, z.B. etwa in Breslau[19]. Dabei ging es diesen Emigranten gewiß um Freiheit und Ehre gegenüber den fremden Herren, aber nicht minder auch um handfeste Ökonomie. Denn die Griechen verstanden sich nicht nur auf den Handel mit Pelzwerk, sondern auch auf dessen Verarbeitung, und die Leipziger Griechenkolonie umfaßte schon bald nicht nur Rauchwarenhändler, sondern in sogar noch größerer Zahl Kürschner, in beiden Fällen selbständige Geschäftsinhaber und Gehilfen. Diese Griechenkolonie entwickelte sich, besonders nach ihrer Gleichstellung mit den übrigen Religionsverwandten im Jahre 1814[20], kontinuierlich das 19. Jahrhundert hindurch bis zum Ersten Weltkrieg, der einen erheblichen Rückschlag brachte. Dennoch zählte man 1936 noch 21 einschlägige griechische Firmen in Leipzig, 12 Kürschner und 9 Pelzhändler[21], und selbst heute noch findet der aufmerksame Beobachter in der Nähe des Brühls, der Straße des Leipziger Rauchwarenhandels[22], einige Schilder mit Firmennamen, die

auf griechische Abkunft ihrer Inhaber hindeuten. So verwundert es nicht, daß von 1906 bis 1938 ein Hellenen-Verein zu Leipzig bestand, dessen Vorsitz über lange Jahre der Weinhändler Georg Anagnostopulos (er hatte in Leipzig Jura studiert) innehatte; der Verein sollte Eintracht, Liebe und gegenseitige Achtung unter den in Leipzig ansässigen Griechen pflegen[23]. Zur gegenseitigen ökonomischen Information und Unterstützung seiner Mitglieder bestand von 1923 bis 1949 ein Verein griechischer Pelzhändler[24] mit dem Namen "Keletron"; ob damit an die antike mazedonische Stadt nahe dem heutigen Kastoria[25] angespielt werden sollte, muß ich offenlassen. Daß schließlich zwischen 1921 und 1939 auch noch ein griechischer Studentenverein "Athene" bestand[26], sei wenigstens beiläufig erwähnt. In letzterem sowie im Hellenen-Verein waren die jeweils in Leipzig ansässigen griechischen Geistlichen, denen neben ihren kirchlichen umfangreiche pädagogische Aufgaben oblagen, aktiv tätig. Doch nun zurück zum 18. Jahrhundert!

Im Jahre 1511 war durch Michael Lotter der Antiqua- und bald darauf der griechische Druck in Leipzig eingeführt worden[27]. Dabei ging es zunächst um altgriechische Texte für Gelehrten- und Schulgebrauch; je stärker jedoch die Leipziger Griechengemeinde anwuchs, um so mehr ergaben sich Bedürfnisse auch nach modernem Schrifttum. In dieser Beziehung erwarb sich die Buchdruckerfamilie Breitkopf die größten Verdienste, voran Bernhard Christoph Breitkopf (gestorben 1777), ein Bergmannssohn aus Clausthal im Harz, sowie dessen ältester Sohn Johann Gottlob Immanuel Breitkopf (1719 – 1794), der nicht nur den deutschen Musikalienhandel reformierte – die Firma besteht bekanntlich heute noch als volkseigener Betrieb –, sondern auch die Buchdruckerkunst weiterentwickelte[28]. Der griechische Druck in Leipzig erforderte eine selbständige Darstellung, hier können nur einige in unserem Zusammenhang wichtige Gesichtspunkte herausgestellt werden.

Der erste Text, 1718 bei Breitkopf gedruckt[29], hat den peloponnesischen Bischof 'Ηλίας Μηνίατης (1669 – 1714) zum Autor, der sich um die Bildung seiner Nation große Verdienste erwarb[30]. Der Inhalt ist kirchenpolitischer Natur: Πέτρα σκανδάλου, ἤτοι διασάφησις τῆς ἀρχῆς καὶ αἰτίας τοῦ σχίσματος τῶν δύο ἐκκλησιῶν 'Ανατολικῆς καὶ Δυτικῆς. Die Zensur-

freiheit der Messestadt, vielleicht auch ein niedrigerer Kostenansatz mögen den Druck in Leipzig veranlaßt haben. Ein Nachdruck des Buches mit gleichzeitiger lateinischer Übersetzung erfolgte 1743 auf Rechnung eines Bürgers von Kozani, offenbar eines Kaufmanns. Auch in anderen Fällen wird, namentlich bei derartigen geistlichen Texten, der Träger der Druckkosten genannt, wobei die gelegentliche Beigabe einer lateinischen Übersetzung darauf hinweist, daß man über das eigene Sprachgebiet hinaus wirken wollte. Von den Kostenträgern verdienen besondere Beachtung der zyprische Mönchspriester Gedeon[31] sowie das durch seinen Reichtum bekannte Kykkoskloster[32] auf Zypern[33], weil sie auf weitgespannte Geschäftsbeziehungen der Firma Breitkopf hindeuten; ob diese für jene Drucke spezialisierte griechische Tapographen heranzog oder ihr deutsches Personal die zusätzliche Aufgabe bewältigte, konnte noch nicht ermittelt werden.

1761 erschien die 'Ερμηνεία εἰς τὰ τέσσαρα ἱερὰ εὐαγγέλια des Erzbischofs von Bulgarien, Theophylaktos[34], und zwar μεταγλωττισθεῖσα εἰς ἀπλῆν φράσιν[35]. Schon Papadopulos Vretos hat als möglichen Übersetzer auf den Aufklärer Nikiphoros Theotokis (Νικηφόρος Θεοτόκης) hingewiesen, so daß die volkssprachige Version als ein frühes Zeugnis der griechischen Aufklärung gewertet werden kann. Theotokis (1736 bis 1800), der mit Recht zu den Lehrern der griechischen Nation gezählt wird, hatte in Italien Philosophie und Mathematik studiert – seine einschlägigen Schriften wirkten erheblich im Dienste der Lumières – und trat dann 1762 in den geistlichen Stand. Nach erfolgreichem Wirken als Kanzelredner und Lehrer in Konstantinopel und Jassy kam er 1765 oder später[36] nach Leipzig, wo er an dort studierenden Griechen und Serben Privatunterricht erteilte[37], weitere Schriften drucken ließ, andere verfaßte; sein späterer Lebensgang ist mit Rußland verbunden[38].

Auch Evjenios Vulgaris (Εὐγένιος Βούλγαρις) (1716–1806), dessen patriotisch-pädagogisches Wirken noch höher einzuschätzen ist als das des Theotokis, hat in Leipzig gearbeitet und hat in Leipzig gedruckt. In Italien ausgebildet, wirkte er an kirchlichen Schulen in Jannina, Kozani, auf dem Athos und in Konstantinopel und kam, durch Intrigen von der Patriarchatsschule vertrieben, 1765 nach Leipzig[39]. Hier besorgte er u.a. eine Ausgabe des spätbyzantinischen Polemi-

kers Joseph Bryennios (gestorben um 1431)[40], deren erste zwei Bände 1768 bei Breitkopf im Druck erschienen[41]. Die Druckkosten und zugleich wohl auch den Unterhalt von Vulgaris finanzierte der Fürst der Moldau und Walachei Grigorios III. Gigas (Γρηγόριος Γκίκας) (1724 - 1777), der im Rufe großer Reichtümer stand[42].

Und schließlich nennen wir als Dritten im Bunde den freilich an Bedeutung hinter Theotokis und Vulgaris weit zurücktretenden ἰατροφιλόσοφος, wie er sich selbst bezeichnete, Thomas Mandakasis (Θωμᾶς Μανδακάσης), auch in der Namensform Mandakasch begegnend[43]. In Kastoria in Mazedonien geboren, studierte er seit 1752 in Halle und seit 1754 in Leipzig Medizin und erhielt nach bestandenem Examen die Erlaubnis, als Arzt zu praktizieren; 1767 - 1770 leitete er in seiner Heimatstadt eine höhere Schule. In Leipzig wirkte er im Dienste der Aufklärung, unterstützte den Druck griechischer Bücher und half griechischen Studenten[44]. So besorgte er die Korrekturen zu dem Πόνημα χρυσοῦν ἐξελέγχον τὴν τῶν Ἰουδαίων πλάνην des Rabbi Samuel; es handelt sich dabei um ein antijüdisches Pamphlet, das über das Arabische ins Lateinische übersetzt und von Nikiphoros Theotokis volksgriechisch versiert und auf Kosten des Kaufmanns Nikolaos Skurtos 1719 von Breitkopf gedruckt worden war[45]. 1784 besorgte er mit eigenen Mitteln die Ausgabe des dritten Bandes von Vulgaris' Blemmydesedition[46]. Schon vorher - 1767 - hatte er die Übersetzung von mathematischen Schriften des damals in Halle dozierenden Johann Andreas Segner unterstützt[47]. Die Liste läßt sich noch lange fortsetzen; bis 1811 erscheint der Name des Patrioten und Schriftstellers Mandakasis unter den Mitarbeitern der Breitkopfschen Druckerei[48].

Was gezeigt werden sollte, wurde von den ausgewählten Beispielen her deutlich: Die Leipziger Griechenkolonie, in der zunehmend Pelzherstellung und Pelzhandel dominierten, wurde in wachsendem Ausmaße zugleich zum Zentrum der griechischen Aufklärung, an dem mehrere der als Lehrer der griechischen Nation geehrten Gelehrten jener Epoche für längere oder kürzere Zeit teilhatten[49].

Anmerkungen

1 Emanuel Turczynski, Die deutsch-griechischen Kulturbeziehungen bis zur Berufung König Ottos, München 1959, 7 f.

2 Gheron Netta, Die Handelsbeziehungen zwischen Leipzig und Ost- und Südosteuropa bis zum Verfall der Warenmessen, jur. Dissertation Zürich 1920, 39.

3 Goethe, Werke (Weimarer Ausgabe) 27, 1889, 48.

4 Mitteilung des Staatsarchivs Dresden vom 27.4.1981.

5 (Alte) Nummer 500 in Zipfels Hause; vgl. Gustav Wustmann, Quellen zur Geschichte Leipzigs, 1, Leipzig 1889, 242.

6 Pappageorg, Hellas-Jahrbuch 1930, 124.

7 Loc. 4580, Oberkonsistorialsachen 1747.

8 sic; nach Pappageorg a.a.O. 124 f. müßte der Name Theoklitos Polyidon gelesen werden.

9 Erich Ziebarth, Hellas-Jahrbuch 1937, 72, der 1763 angibt, bedarf der Korrektur; Wustmann a.a.O. 242 nennt den Michaelistag, 29. September, 1743 als Beginn dieses griechischen Gottesdienstes.

10 Karl Baedeker, Leipzig. Ein neuer Führer, Leipzig 1948, 33. Ursprünglich Stegersches Haus; vgl. F.G. Leonhardi, Geschichte und Beschreibung der Kreis- und Handelsstadt Leipzig nebst der anliegenden Gegend, Leipzig 1799, 426 (mit weiteren Einzelheiten über den griechischen Gottesdienst); ferner Ernst Müller, Die Häusernamen von Alt-Leipzig, Leipzig 1931, 34.

11 Pappageorg a.a.O. 124.

12 Staatsarchiv Leipzig: PP-V 960 (Hellenisch-orthodoxe Kirchengemeinde in Leipzig).

13 Pappageorg a.a.O. 124.

14 Herzog in: Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. von Albert Hauck (= RE), 1, Leipzig 1896, 785.

15 Karl Buddeus, Leipzigs Rauchwarenhandel und -industrie, Diss. Leipzig 1891, 16.

16 Weltgeschichte in Daten, 2. Aufl. Berlin 1973, 409.

17 'Απόστολος 'Ε. Βακαλόπουλος, 'Ιστορία τοῦ Νέου 'Ελληνισμοῦ, 4, Thessaloniki 1973, 556 ff.

18 Ernst Kroker, Handelsgeschichte der Stadt Leipzig, Leipzig 1925, 177.

19 E. Ziebarth, Hellas-Jahrbuch 1938/39, 63.

20 Karl Große, Geschichte der Stadt Leipzig von der ältesten bis auf die neueste Zeit, 2, Leipzig 1842, 460.

21 Hellas-Jahrbuch 1936, 103.

22 Baedeker a.a.O. 19 und 33.

23 Staatsarchiv Leipzig: PP-V 249.

24 Staatsarchiv Leipzig: PP-V 1212.

25 'Ελευθερουδάκη 'Εγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν (= ΕΕΛ), 7, Athen 1929, 490 und 574.

26 Staatsarchiv Leipzig: PP-V 948.

27 Leipzig in acht Jahrhunderten, Leipzig 1965, 41 mit Literaturangaben.

28 Kroker a.a.O. 163. Oskar von Hase, Breitkopf & Härtel, 1, Leipzig 1917, läßt den griechischen Druck völlig unerwähnt!

29 'Ανδρέας Παπαδόπουλος Βρετός, Νεοελληνικὴ φιλολογία, 1, Athen 1854, 64 Nr. 168; Émile Legrand, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle, hgg. von Louis Petit - Hubert Pernot, 1, Paris 1918, 149 Nr. 118.

30 ΕΕΛ 9, 1930, 406 f.

31 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 1, 78 f. Nr. 218; Legrand a.a.O. 1, 489 f. Nr. 509.

32 Roger Milliex, Zypern, deutsch von Eva Rapsilber, Genf 1967, 131 f.

33 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 1, 79 f. Nr. 219 und 221; Legrand a.a.O. 1, 480 f. und 484 Nr. 510 und 515.

34 Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 649 ff.

35 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 1, 82 Nr. 225; Legrand a.a.O. 2, Paris 1928, 3 f. Nr. 568.

36 P. Meyer in: RE, 19, 1907, 674.

37 Turczynski a.a.O. 174 f. - Diese Studenten gaben seit dem Tode Josephs II. und der Hinrichtung des Rigas (1798) Leipzig in steigendem Maße den Vorzug gegenüber Wien (Jacovaky Rizo Nerulos, Die neugriechische Litteratur, deutsch von Christian Müller, Mainz 1827, 152 Anm. 9).

38 "Α. Καμπάνης in: ΕΕΛ, 6, 1929, 487.

39 Philipp Meyer in: RE, 5, 1898, 588 ff. und A. N. Διαμαντόπουλος in: ΕΕΛ, 3, 1928, 472.

40 Beck a.a.O. 749 f.

41 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O.1, 88 Nr. 245; Legrand a.a.O. 2, 80 ff. Nr. 683.

42 ΕΕΛ, 3, 1928, 933.

43 Turczynski a.a.O. 120.

44 Turczynski a.a.O. 120 f.

45 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 1, 89 Nr. 249; Legrand a.a.O. 2, 106 ff. Nr. 712.

46 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 1, 108 Nr. 306; Legrand a.a.O. 2, 81 ff. Nr. 683.

47 Παπαδόπουλος Βρετός a.a.O. 2, 1857, 61 Nr. 130; Legrand a.a.O. 2, 69 Nr. 668.

48 Carl Iken, Leukothea, 2, Leipzig 1825, 167.

49 Beachtung verdient, daß 1796/1804 in Leipzig eines der ersten neugriechisch-deutschen Wörterbücher herausgegeben wurde, und zwar von dem Arzte Karl Weigel, der in der Universität die neugriechische Sprache lehrte (Leipziger Adreß-, Post- und Reise-Kalender für das Jahr 1790, 64).

11.2 ORTHODOXIE UND PROTESTANTISMUS

MATEI CAZACU

DIMITRIE LJUBAVIČ (VERS 1520—1564) ET LES PREMIERS CONTACTS ENTRE L'ORTHODOXIE ET LA RÉFORME

Dans son beau livre sur Wittenberg et Byzance, Ernst Benz a consacré tout un chapitre aux relations de Mélanchton avec le diacre serbe Démetrios.(1) A cette occasion, E.Benz retraça, tant que cela était possible, la biographie de cet énigmatique personnage dont l'existence fut étroitement liée à celle de Jacques Héraklide, dit Despota, prince de Moldavie de 1561 à 1563. Chargé par Mélanchton de porter au patriarche de Constantinople la traduction en grec de la Confession d'Augsbourg, Démetrios se rendit, deux années plus tard, en Moldavie pour "éduquer le peuple" (das Volk bilden). En d'autres termes, pour prêcher la Réforme à laquelle avait adhéré le nouveau prince lors de ses pérégrinations en Allemagne. Après la chute de son protecteur et ami, Démetrios lança un dernier cri d'alarme, en janvier 1564, au patriarche de Constantinople, essayant de se disculper de certaines accusations portées contre lui. Après quoi, le silence le plus total entoura le personnage, dont nous perdons définitivement la trace.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'évoquer, sur la base de quelques documents nouveaux, la personnalité de cet aventurier, tour à tour imprimeur, secrétaire princier, diacre et même proxénète, qui rêva de ceindre la couronne princière de Valachie. Disons tout de suite que, si certaines parties de sa biographie ont échappé aux recherches patientes de E.Benz, cela s'explique justement par sa carrière peu commune. En effet, il était difficile de soupçonner que trois individus portant le même prénom, étaient en réalité une seule et même personne, et ce à 15 ans d'intervalle. Les qualités et les prétentions du personnage suffisaient, croyons-nous, à égarer toute recherche, avant que la découverte de quelques documents nouveaux nous permît de reconstituer sa fascinante carrière et sa fin non moins étonnante.

Le point de départ de notre étude fut une question qui se posait normalement à tout spécialiste de l'histoire roumaine : de quel prince de Valachie Démetrios fut-il le secrétaire vill jar, comme l'affirmait, le 24 juin 1561, Ambros Fröhlich dans une lettre adressée à Hans von Ungnad et à Primus Trubar ?[2] Il nous semble hors de doute qu'il s'agissait du prince Mircea IV, surnommé le Pâtre (Ciobanul), qui régna de 1545 à 1554 et de 1558 à 1559, et dont l'épouse descendait, par sa mère, de la famille serbe des Jakšič.

Cette supposition est basée tout d'abord sur le fait que Démetrios avait été envoyé par son prince, en 1552, à Braşov (Kronstadt), pour y apprendre le latin avec Valentin Wagner, un ancien élève de Hontérus et traducteur

en grec du petit Catéchisme de Luther. Or, Braşov était la ville transylvaine qui entretenait les liens les plus étroits avec la Valachie. S'il s'était agi d'un prince de Moldavie, il est très probable que Démetrios eût été envoyé à Bistriţa, dans le nord de la Transylvanie.

Un autre argument en faveur de notre hypothèse est l'apparition en Valachie, en 1547, d'un secrétaire (logofăt) serbe Dimitrie, ce qui ne peut plus être une simple coïncidence. Or, si on accepte cette identification, nous pouvons, d'ores et déjà, reconnaître dans notre Démetrios, le Serbe Dimitrie Ljubavič, neveu (ou parent lointain) de Božidar Vukovič, et imprimeur lui-même en Valachie de 1544 à 1547.-

Voici donc résolue, croyons-nous, la question du nom de famille de Démetrios le Serbe. Essayons maintenant de reconstituer sa biographie en complétant, là où cela nous a été possible, le travail d'Ernst Benz.

Nous rencontrons Dimitrie Ljubavič pour la première fois en Valachie, en 1544-1545. En effet, le 10 janvier 1545 sortait de son imprimerie, installée à Târgovişte, la capitale du pays, un Molitvenik (recueil de prières) en slavon. De l'épilogue de cet ouvrage il ressort que Dimitrij était le propriétaire de l'imprimerie, car l'imprimeur proprement dit s'appelait Moïse.[3] La comparaison des caractères du livre avec ceux des impressions serbes du début du meme siècle - et particulièrement du Psautier de Goražde de 1521-, a permis de conclure à une filiation étroite entre les deux imprimeries.[4] Du coup, nous som-

mes renseignés également sur l'origine de Dimitrie qui porte le même nom de famille que les imprimeurs serbes Georges et Théodore Ljubavič. Il semble donc probable que Dimitrie était le fils de Georges Ljubavič, imprimeur à Venise et travaillant, ensemble avec son frère, le moine Théodore, pour le fameux Božidar Vukovič.

Nous connaissons un seul ouvrage publié par les deux frères, un Služabnik (Leitourgiarion) paru à Venise le 1er juillet 1519 sous les presses de Božidar Vukovič. Il arriva que Georges mourut pendant l'impression du livre, le 8 mars 1519, ce qui nous donne la date ante quem de la naissance de Dimitrie.(5) Cette déduction est confirmée par une lettre de 1561 qui précise que Dimitrij était bey 40 jaren seines alters.(6)

Après la mort de son frère, Théodor Ljubavič quitta Venise et s'installa au monastère de Goražde, où il imprima un Psautier en 1521 et un Trebnik dix ans plus tard.(7)

Nous ignorons tout de Dimitrie pendant ce laps de temps, à l'exception d'une affirmation transmise par Théodose Zygomalas après la mort de Dimitrie. Le grand rhéteur écrivait à Crusius lui précisant que Dimitrie et Jacques Héraklide Despota avaient été ensemble dans leur jeunesse à l'école de Hermodoros Lestarchos, à Crète.(8)

Suit l'intermède valaque de la vie de notre héros. Installé à Târgoviște au moins depuis 1544 (son premier livre imprimé sort des presses le 10 janvier 1545), Dimitrie imprime des ouvrages commandés également par le prince de Moldavie, Ilie Rareș (1546-1550), et par sa mère qui

descendait de la famille serbe des Jakšič. C'est d'ailleurs dans l'épilogue d'un Apostol (Epistolier) commandé par le prince moldave que l'imprimeur s'intitule "Dimitrie logofat, le neveu de Bozidar" (Dimitrie logofet', v'nouk' že Božidarov').(9)

Le titre de secrétaire que portait notre imprimeur en 1547 (date de la parution de l'Epistolier en question) semble prouver qu'il travaillait déjà pour le nouveau prince de Valachie, Mircea IV dit le Pâtre (1545-1554 ;1558-1559). Dans ce cas, il serait intéressant d'analyser la langue d'un acte princier, en date du 1er juillet 1547, et qui fut écrit justement par un Dimitrie qui pourrait donc être notre homme. Malheureusement, nous ne disposons pas pour l'instant de l'édition du texte slavon de cet acte, mais uniquement de sa traduction roumaine.(10)

En 1552, Dimitrie sera envoyé par son prince à Brașov (Kronstadt) pour y apprendre le latin avec Valentin Wagner.(11) Nous ignorons combien dura son séjour en Transylvanie : des témoignages ultérieurs il ressort qu'il passa plusieurs années - trois ou bien, six - comme diacre de l'église patriarcale de Constantinople.(12) Un document dont nous allons nous occuper plus loin précise que in monte Atho...fere biennium vixit et quidquid bonorum authorum habent, diligenter perlustravit.(13)

Il semble cependant que Ljubavič revenait souvent à Brașov, où il possédait une bibliothèque assèz importante. En 1558 il était en tout cas de retour dans cette ville où son ancien professeur de latin venait de mourir. Ce fut

en cette même année que Dimitrie allait rencontrer - ou, plutôt, retrouver -, son ancien collègue d'études de Crète, Jacques Héraklyde Despota. En effet, ce dernier, dans sa Généalogie, imprimée précisément à Brașov, déclare qu'il reconnaît Dimitrie comme frère : Heraclide Demetrius. Hic ab Heraclida Jacobo, qui Basilicus Despota nuncupatur, propter suam insignem virtutem adoptatur et arrogatur, ac loco fratris ponitur, autoritateque imperiali armis Heraclidarum ornatur, anno Dn. 1558.(14)

Ce fait, qui a échappé à l'attention d'E.Benz, est, cependant, plein de signification, car c'est à la suite de cette adoption que Dimitrie ira l'année suivante chez Mélanchton et chez les autres chefs protestants allemands. Bien que rien de tout cela ne ressort de la correspondance de Mélanchton et des autres personnes en question, il est toutefois vraisemblable que Despot utilisa Dimitrie aussi comme un émissaire personnel.(15)

Le séjour que Dimitrie Ljubavič fit en Allemagne dans le courant de l'année 1559 et son ambassade (khundschaft) chez l'empereur Maximilien en 1560 sont connues et nous n'allons pas nous en préoccuper ici.(16) Notre héros refit son apparition le 16 juin 1561 à Vienne, lorsqu'il entra en contact avec Ambros Frölich qui lui servit d'intermédiaire avec Hans von Ungnad et avec Primus Trubar.(17)

Nous sommes aujourd'hui en mesure de compléter la biographie de Dimitrie Ljubavič grâce à un document découvert et publié par Paul Lehmann voici 30 ans, mais qui est resté ignoré par Benz et par les autres spécialistes de la question.(18) Il s'agit d'une lettre que Martin Gerstmann,

le bibliothécaire et l'agent d'Ulrich Fugger (1526-1584), expédia, de Venise, à son maître, le 7 mars 1561. Le contenu de ce document nous semble d'un intérêt capital parce qu'il éclaire la personnalité de Dimitrie d'une lumière neuve et inattendue. Nous apprenons ainsi que notre homme, ex nobili Walachiae stirpe oriundus, était venu annoncer à Gerstmann son départ imminent pour Constantinople. Le bibliothécaire d'Ulrich Fugger caractérise Dimitrie de vir Graecarum litterarum in primis peritus et croit qu'on peut lui faire confiance tum propter eius doctrinam morumque probitatem, tum propter regionum et rerum Turcicarum egregiam cognitionem.

Suivent des précisions sur sa vie qui correspondent parfaitement avec tout ce que nous savions jusqu'ici, mais en y ajoutant de nouveaux détails précieux : Nam Constantinopoli docuit christianae religionis iuvenes quam plurimos et in monte Atho, quem nostra aetate quatuor milia monachorum incolunt, fere biennium vixit et quidquid bonorum authorum habent, diligenter perlustravit. Sed quia patriarchae Constantinopolitani literis accersebatur, certam in Italiam conditionem accipere, eo usque differendum putavit, donec sibi omnem in patriam redeundi viam bello seditionibusque interclusam cerneret.

Lors de son séjour en Italie - vraisemblablement à Venise où vivait le fils de Božidar Vukovič, Vincent, lui-même imprimeur -, Dimitrie s'était lié avec Henricus Scrimger, dont il était familiaris atque domesticus. Au moment où Gerstmann écrivait sa lettre, les deux hommes se séparaient et Dimitrie devait s'embarquer pour Constantinople.

La mention des frères Pomarius - Pierre et Léonard, ce dernier riche marchand à Constantinople -, les amis de Dimitrie, nous ramène de nouveau en Transylvanie : ils étaient, en effet, les fils - ou les proches parents - de Christian Pomarius (Baumgartner),de Bistrița, ou bien de Jérome Baumgartner,le Ratsherr de Nuremberg.

Mais, paradoxalement, la deuxième partie de l'épître nous réserve une surprise de taille. Nous reproduisons en entier ce passage extraordinaire :

Egimus tamen cum eo (Dimitrie), ut si quas puerperas Constantinopoli venales reperiret, ea de re nos certiores faceret. Venit igitur ut mihi significaret, quorundam suorum discipulorum parentes esse mortuos et puerperas in iuvenum potestatem venisse, qui malint pecuniae potius quam literarum studio incumbere. Dixi me de ea re ad D. Henricum quam primum esse scripturum. Tum ille :"Quin tu", inquit, "potius una mecum Constantinopolim proficiscere; est nobis parata navis nova atque firmissima, quae post solenne paschae festum Venetiis solvet, pretium vecturae est aureus unicus, victus vero menstrui aurei quinque ;nam apud magistrum navis cibum capiemus cum reliquis mercatoribus quamplurimis, minores mihi crede sumptus in tota hac peregrinatione facies quam in aliqua Italiae urbe quiescens facere soles, praeterea negotium nostrum melius ipse curabis ; nam quid est quod mea opera vobis usui esse possit nisi ut res venales demonstrem et loco proxenetae utramque partem ad aequitatem contrahendi pertraham ?" Permovit me oratione sua vir humanissimus tum officii sui pollicitatione, tum rei bene gerendae optata occasione. Respondi autem me cum amicis velle de hac re deliberare.

Paul Lehmann a essayé d'identifier les puerperae venales à ... la pourpre, sans pouvoir se résigner à accepter ce qui nous semble être l'évidence même.

La prochaine étape de l'existence de Ljubavič se déroula à Vienne ; il y resta jusqu'au début de l'année 1562, lorsqu'il alla rejoindre son frère et ami devenu Despot Vodă, prince de Moldavie. E.Benz mentionne ensuite comme dernier élément concret de sa biographie la lettre du 14 janvier 1564 adressée au patriarche de Constantinople et constata qu'il était impossible de connaître la fin de Dimitrie.(19)

Toutefois, cette fin est,paradoxalement, très bien connue grâce à la Vie de Despot Vodă écrite par Johannes Sommer.(20) Celui-ci nous informe que Despot comptait installer sur le trone de la Valachie voisine Demetrium quemdam, natione,ut quidam,Graecum,ut alii vero dicebant, Bulgarum, hominem crudelem et avarum, ac ad quidvis potius quam ad regnum natum.(21) Suit un détail sur une trahison que Dimitrie était sur le point de commettre à l'encontre de Despot en 1558, à Brașov, et dont Sommer se fait l'écho. Après la mort de Despot Vodă en 1563, Dimitrie fut fait prisonnier et finalement fut livré au prince de Valachie, Pierre le Jeune (1559-1568), le fils de Mircea le Pâtre. La veuve de Mircea, la terrible princesse Chiajna, fit décapiter Dimitrie lors d'un banquet et jeta sur la table la tête ensanglantée du malheureux prétendant au trône.(22)

Cela se passait dans les premiers mois de l'année 1564, lorsque le retour d'Alexandre Lăpușneanu sur le trône

de Moldavie sonna la fin des espoirs réformés dans ce pays.

NOTES

(1) Wittenberg und Byzanz.Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche,Marburg,1949,p.59-93.

(2) I.Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Litteratur der Südslaven in den Jahren 1559-1565, Vienne, 1874, p.43.

(3) Cf. A.Salaville, Liturgies orientales,I,Paris,1932,p. 182 ;BRV,I, n° 6, p. 23-29.

(4) D.Medakovič, Grafika srpskih štampanih kniga XV-XVII veka, Belgrade, 1958, p. 45,174-175.

(5) D.Medakovic, op.cit.,p.44-45 ; I.Badalić, Jugoslavica usque ad annum MDC. Bibliographie der südslawischen Frühdrucke, Baden-Baden,1966,n° 32, p. 41 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana,II).

(6) I.Kostrenčić, op.cit.,p.42-43.

(7) I.Badalić, op.cit. n° 26 et 39.

(8) E.Benz,op.cit.,p.73.

(9) BRV, I, n° 8, p.31 et 515-516.

(10) Documente privind istoria României, B.,Ţara Românească, vol.II, 1526-1550, Bucarest, 1951,n° 379,p.362-363.

(11) E.Benz,op.cit.,p.73-74, 261-262.

(12) I.Kostrenčić,op.cit.,p.39,42 ; E.Benz,op.cit.,p.61.

(13) Voir plus bas,note (18).

(14) E.Legrand, Deux vies de Jacques Basilicos,seigneur de Samos,marquis de Paros,comte palatin et prince de Moldavie, l'une par Jean Sommer,l'autre par A.-M.Graziani,suivies de pièces rares et inédites...,Paris,1889,p.61 ;E.Benz,op.cit. p.254.

(15) Dimitrie portait à Mélanchton une lettre de Sigismund Gelous (ou Gelei), vieil ami et correspondant de Valentin Wagner. Voir G.Gündisch, O contribuţie la biografia umanistului braşovean Valentin Wagner (1510-1557),dans Studii, XI/2, 1958,p.115-122.

(16) E.Benz,op.cit., p. 61-79.

(17) Idem, ibidem,p. 76-87.

(18) P.Lehmann, Briefe an Ulrich Fugger, dans BZ,XLIV, 1951,p.387-388.

(19) Op.cit.,p.91.

(20) Ed. E.Legrand, passim.

(21) Idem,ibidem, p. 34.

(22) Idem, ibidem, p.55-57.

FREDDY E. THIRIET

ORTHODOXIE ET RÉFORME: DEUX TERMES ANTINOMIQUES?

La question soulevée exprime bien, pensons-nous, cette sorte de dialectique qui, loin de réduire les deux termes, les oppose avec une force entière: que peuvent avoir de commun l'Orthodoxie, rattachée aux origines mêmes du christianisme, et la Réforme, qui introduit dans la foi même, mais aussi dans les formes liturgiques un certain modernisme, encore qu'elle entendît revenir au christianisme originel. L'Orthodoxie est la forme la plus fidèle aux origines de la foi chrétienne; les sens de la spiritualité est très prenant chez les orthodoxes et, en raison de son passé auquel elle entend bien demeurer fidèle, l'Orthodoxie se soucie énormément du spirituel, qui s'exprime vivement dans sa liturgie, dans le culte rendu aux Saints et aux Images, dans son culte marial, dans le nombre et la richesse des Sacrements, dans la prière et dans la vie monastique. Au contraire, la Réforme a mis un frein à la liturgie, elle a pratiquement interdit toute représentation de Dieu et de ses serviteurs, elle a banni le culte marial et a enfin supprimé toute vie monastique. Nous allons maintenant examiner en détail ces divers points d'opposition, puis nous montrerons les éléments qui ont tendu et tendent encore à rapprocher l'Orthodoxie et la Réforme et, avant tout, leur commune hostilité à Rome et au pontife romain; puis nous discuterons sur la vocation nationale et, même nationaliste des orthodoxes et des réformés...

I) Les éléments d'opposition. -

Quelle différence entre un servi e protestant et un office orthodoxe! Le premier n'est qu'une simple commémoration du sacfrice de Jésus Christ et il n'implique aucune participation à ce sacrifice. Puisqu'ils n'admettent pas la présence du Christ dans l'Eucharistie, la majeure partie des protestants tendent bien à une relative indifférence de la St.Cène. Il exact que certains écrits, telle que la Confession Tetrapolitaine, composée à Strasbourg sous la direction de Martin Bucer, semblent reconnaître la réalité de la présence

du Christ dans la Cène; à cet égard, la Tétrapolitaine déclare que, dans ce sacrement, "le Seigneur donne vraiment son vrai corps et son vrai sang à manger et à boire". Puis la Tétrapolitaine semble un peu dévier vers un sens qui rejoint celui d'Oecolampade et de Zwingli, en disant que le corps et le sang du Christ offerts dans la Cène sont essentiellement "nourriture des âmes".[1] Mais après tout, les protestants avaient-ils besoin de cette présence réelle? On peut en douter puisque, de toutes façons, ils possédaient les doctrines de la justification et de la régénération par la foi: cette certitude majeure les dispensait de l'attachement à la doctrine de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie[2].

Au contraire la richesse des formes liturgiques est bien le caractère premier du culte orthodoxe: voyons par exemple, le sacrifice de la messe. Qu'il s'agisse de la liturgie de St.Basile ou de celle de St.Jean Chrysostome, il est certain que la messe est un drame sacré, qui se joue entre le célébrant, l'unique diacre et le peuple, représenté par le choeur des chantres. Le diacre sert d'intermédiaire entre le célébrant et le peuple dont il dirige les litanies. On sait que la messe comprend trois parties: la proskomidi ou oblation, qui voit la préparation du calice et l'offertoire; puis vient la messe des catéchumènes, pendant laquelle le diacre recueille les intentions des fidèles qui, à chaque verset de ces litanies, répondent: Kyrie eleison; ensuite, c'est le rite de la petite entrée: le prêtre remet l'évangéliaire au diacre et ils sortent par la porte nord de l'iconostase, précédés de porteurs de cierges et d'eventails liturgiques, et ils rentrent dans le sanctuaire par le Porte Royale, c'est ici le symbole de l'entrée du Christ à Jérusalem. Le choeur se transporte alors à l'ambon et chante longuement le trisagion, tandis qu'un lecteur vient lire l'Epitre au milieu de la nef; puis le diacre, élevant l'Evangéliaire au-dessus de sa tête, chante l'Evangile, donnant le livre à baiser au prêtre. C'est alors que commence la messe des fidèles, par le rite de la grande Entrée, le plus original de la messe byzantine: elle consiste à transporter solennellement les dons, placés dans le calice et la patène, de l'autel de la proskomidi au bèma. La procession sort par la porte nord, fait le tour de l'église et pénètre au

bèma par la Porte Royale, pendant que le choeur chante le chéroubikon qui, introduit dans la liturgie sous Justin II (565-578), annonce l'entrée dans l'église du Christ et des milices célestes. Le prêtre place la patène et le calice sur l'autel, tandis que le diacre, revenu devant la Porte Royale, dirige la prière litanique de l'offertoire. Après le rite du baiser de paix, les portes de l'iconostase sont fermées et l'on récite le Crédo de Nicée adopté dès 510 à Constantinople. Puis vient l'anaphore ou oblation, qui répond au Canon latin. Elle débute par un dialogue entre le célébrant et le choeur qui précède la préface, suivie du chant du Trisagion. L'oblation devait se faire à voix haute; en fait, l'usage de la récitation secrète a persisté à Byzance, de façon à inspirer aux fidèles une crainte révérentielle. Pendant ces prières secrètes qui commémorent la Cène et la trahison de Juda, le rideau de l'iconostase reste baissé. Pour les chrétiens d'Orient, c'est la récitation de l'épiclèse (invocation) qui est l'acte vrai de la consécration: le Saint Esprit est supplié d'opérer la transubstantiation; puis le prêtre commémore la Vierge, le Précurseur et les Saints, tandis que le diacre fait lecture des diptyques, tablettes qui portent le memento des morts et des vivants.

Ensuite, le Pater était récité par le choeur, le rideau de l'iconostase était levé et le célébrant venait bénir le peuple. Retourné à l'autel, il élève le pain au dessus du calice et en opère la fraction: "est rompu et partagé l'agneau de Dieu, rompu sans être divisé" récite le prêtre, qui fait alors tomber une parcelle de pain dans le calice, dans lequel le diacre verse quelques gouttes d'eau chaude: c'est le rite singulier du zéon (ferveur), en relation avec la doctrine d'après laquelle l'eau qui découle avec le sang de la plaie du Christ mort est le symbole du Saint Esprit, qui préserva le corps divin de la corruption jusqu'à la Résurrection. Après des prières préparatoires, le prêtre communie lui-même et communie ensuite le diacre, puis c'est la communion des fidèles après l'ouverture de la Porte Royale. Enfin vient le moment de se séparer (apolysis), tandis que le prêtre se purifie à l'autel de la proskomidi[3].

Un cérémonial aussi chargé peut prendre entre une heure et demie et quatre heures. Les services protestants, au

contraire, prennent rarement plus d'une heure. Il est exact que les réformés sont plus attirés à évoquer des problèmes politiques concernant les citoyens plus que les fidèles: on le constate dans cet écrit pamphlétaire intitulé le Réveille matin. Ce petit traité, sans être d'une clarté aveuglante, roule ses principaux arguments sur des problèmes politiques; comme on le voit dans son second dialogue, c'est un véritable appel à l'insoumission qu'il lance, avec une véhémence et un entrain certains[4].

De même, alors que la Réforme interdit presque toute représentation de Dieu et de ses serviteurs, l'Orthodoxie affirme hautement le culte des Images saintes, après la terrible parenthèse des luttes iconoclastes; précisément, le culte des images saintes est proclamé solennellement le jour de Pâques 842, et depuis il n'y eut aucun combat au sujet des Images, toutes se trouvant acceptées comme le moyen le plus sûr pour atteindre la Divinité. L'icône constitue, à cet égard, un élément du paysage spirituel en terre orthodoxe: précisément, les travaux de Mlle. S.Dufrenne établissent admirablement la force symbolique de l'Icône et son efficacité: partant d'une fresque récemment découverte détachée de la paroi extérieure du narthex de l'église des Quarante Martys de Tirnovo, et qui figure l'enseignement de St.Jean Chrysostome, inspiré par St.Paul et installé devant un pupitre d'où se déploie le rouleau de ses écrits en direction d'un groupe d'auditeurs; au-dessus du rouleau est figurée l'icône que l'on pense pouvoir identifier à l'image de la Mère de Dieu; cette fresque semble ainsi pouvoir résumer les deux modes de transmission de la Sagesse divine, la parole et l'icône. Cette dernière, en effet, doit montrer les "originaux", le Christ et les Saints, et nous amener ainsi à un certain partage de leur sainteté. Les images doivent donc éveiller en nous le "souvenir" de ce qui est représenté[5]: le Synodikon de l'Orthodoxie officialise la mission à la fois instructive et sanctifiante de l'image, moyen de catéchèse à l'égal de la prédication: elle témoigne de l'Incarnation, elle élève à la connaissance de DIEU, à la THEOGNOSIE, ainsi l'image doit-elle faire percevoir au fidèle la grâce de sa sanctification. Quand on s'interroge sur la place des icônes dans la spiritualité orthodoxe, on doit d'abord rappeler la fonction qu'elles

occupent dans la prière de l'Orient. Les icônes, obligatoirement présentes à proximité du sanctuaire, mais néanmoins discrètes lors des offices liturgiques, rappellent aux regards la réalité du monde invisible dans l'espace consacré qu'est une église; en principe et le plus souvent, elles invitent à la prière, elles purifient le regard, pour laisser place éventuellement et hors du jeu de l'imagination, au dialogue de Dieu et de ses élus[6]. Comme toute expression de la foi proclamée dans l'église, comme le chant liturgique, comme la parole homélitique, les icônes sont d'abord une introduction à la prière.

Quelle est donc la prière orthodoxe, à laquelle nous conduisent les images? Elle se trouve liée à des habitudes de piété fort anciennes mais qui se régénèrent au XIVe siècle, notamment avec ce mouvement Hésychaste. C'est ainsi que Nicolas Cabasilas (vers 1320-1395) a commenté dans un traité intitulé <u>La vie en Christ</u>[7] la façon de prier: tous les chrétiens peuvent prier, et pas seulement les moines: "il ne s'agit ni de se retirer dans la solitude, écrit-il, ni de manger une nourriture insolite, ni de changer ses habits ni de détruire sa santé, ni d'oser des exploits audacieux" L'unique condition requise est d'être baptisé. Tous les sacrements sont source de prières, puisqu'ils sont le moyen imaginé par le Christ pour communiquer sa grâce: le baptême, la chrismation, qui est l'Esprit et l'eucharistie qui parfait la prière. Il convient donc de vouloir prier, car l'homme doit conformer librement sa volonté à celle du Christ. L'exercice par lequel l'homme ajuste ses vouloirs à ceux du Christ est la méditation (militè). La méditation est "L'oeuvre de l'âme, la nourriture et les délices de de l'esprit. Il faut donc que la pensée s'attarde sur les bons "logismoi", de façon à engendrer le désir et l'amour du bien. Dans sa description de la méditation, N.Cabasilas insiste sur la durée de l'effort: toujours intense et prolongé pour introduire une réalité dans le coeur et y faire naître une passion: le temps passé conduit de l'opération intellectuelle à un état affectif. Car quel est l'objet de cette méditation? C'est le Christ et sa philanthropie, son amour fou: "Comme l'amour, écrit-il, quand il excède et surpasse ceux qui en sont atteints, met hors d'eux-mêmes les hommes qui aiment, ainsi l'amour pour les hommes a vidé de

lui-même. Il se présente et déclare sa flamme et demande même amour en réponse; refusé, il ne se retire pas, devant l'affront, il ne s'offense pas; repoussé, il attend à la porte et fait tout pour montrer qu'il aime; il supporte les souffrances qu'on lui inflige et il meurt". La méditation continue de cet amour fou doit faire naître dans le coeur du fidèle un amour comparable. Toutefois allons plus avant et constatons que N. Cabasilas change sa prière: il dit, en effet: "Invoquons le nom du Seigneur à toute heure, lui, le sujet de nos pensées; à ceux qui invoquent son nom, il n'est besoin ni de préparation à la prière, ni de lieu spécial, ni de cris ... Considérons la forme de notre supplication(ikésia), nous ne prétendons pas demander et obtenir ce qui revient à des amis, mais nous demandons au Christ de faire grâce à des débiteurs, des rebelles, des esclaves. Car nous n'invoquons pas le Maître pour qu'il nous couronne mais pour qu'il ait pitié. Nous avons souligné les termes qui évoquent la prière de Jésus ("Seigneur Jésus, fils de Dieu, Sauveur, aie pitié de moi pécheur"). Or, c'est bien là le centre de la méthode hésychaste. Bien que hésychia ne soit jamais prononce par Cabasilas, la description qu'il donne de j'homme transformé par le prière en est naturellement imprégnée: ainsi lorsqu'il compare le coeur de l'Orant au temple dont le Christ a chassé les marchands. Quand le parfait état a été atteint, plus rien ne peut venir troubler l'Orant, ce qui explique que la prière cabasilienne s'accomode de tous les genres de vie[8].

Bien sûr Luther et Calvin ont beaucoup prié, eux aussi, ne serait-ce que pour avoir la grâce, que la prédestination ne leur apportait pas toute faite. Mais, malgré tout, ils ne consacraient pas à la prière la majeure partie de leur temps; ils avaient trop à faire pour sauvegarder la liberté du chrétien et surtout après la St.Barthélémy, ils durent conformer leurs écrits aux tâches séculières et politiques pour créer de nouvelles prières, laissant à chaque réformé le soin de priér à sa façon; de toutes manières les prières protestantes s'adressent avant tout au Christ; C'est cette référence au Seigneur Jésus qui est prônée par les grands réformateurs, Luther, Calvin, Zwingli, Oecolampade.

Il existence deux autres différences entre l'Orient et la Réforme; elles concernent la vie monastique et le culte marial. Pour la vie monastique, on sait qu'elle fut intense dans l'Eglise orthodoxe, l'état monastique s'y trouvant privilégié. Le moine, à Byzance et dans le monde orthodoxe est l'homme de bien par excellence, il est chargé de mission auprès du Christ. Comme la confession et les pénitences secrètes demeuraient obligatoires pour tous les fidèles, on recherchait les moines et les ascètes comme directeurs de conscience et des empereurs donnérent l'exemple de cette pratique, qui devint un monopole monastique: Maurice, Léon VI, Nicéphore Phokas prirent des moines pour diriger leurs âmes et consciences. En 1274, Georges Akropolitès, rerésentant de Michel VIII au Concile de Lyon, déclare que la rémission des péchés est un sacrement qu'un moine a seul le pouvoir de conférer. Dans l'histoire de la piété byzantine, le fait prédominant est l'action intense exercée par les moines sur les laics. Notamment, après la restauration du culte des images, qui était en grande partie l'oeuvre des moines, leur autorité ne fit que s'accroître et ce fut par leur action que se développèrent les deux grandes dévotions caractéristiques du monde orthodoxe: le culte des Saints et des reliques, ainsi que la vénération des images. Parmi les Saints il convient de distinguer les Saints guérisseurs, tel que St.Ménas, dont le sanctuaire se trouvait sur le lac Maréotis tout près d'Alexandrie, ou encore les Sts.militaires, tel le culte de St.Démétrius à Thessalonique, qui était le patron des soldats et le Sauveur de la ville. Il avait son sanctuaire dans la plus vaste église de la ville: il est "le soleil qui projette de brillants rayons.il est pour nous le soleil, la terre et la mer ..."s'écriait dans un sermon l'archevêque Isidore Glabas (1379-1393)[9].

Parmi les principaux bénéficiaires des cultes populaires, aucun ne pouvait rivaliser avec le culte rendu à Marie, mère de Dieu. Elle était, en effet, la patronne de Constantinople; à St. Marie des Blachernes on conservait son linceul et sa tunique (maphorion); et à St. Marie de Chalcopratia sa ceinture (zoni). Ces reliques, regardées comme le palladium de la cité, étaient promenées sur les remparts chaque fois que la ville était assiégée.

et cette manifestation exerçait une action **intense** sur le moral des défenseurs. De toute façon, le culte de la Toute Sainte (panaghia), mère de Dieu (Théotokos) alla se développant: d'innombrables sanctuaires furent érigés en son honneur et pour conserver ses reliques et ses icônes miraculeuses, notamment les icônes acheiropoiètes (non faites de mains d'homme). C'est ainsi qu'au monastère de la panagia Hodigitria, on vénérait l'icône de la Vierge, envoyée de Jérusalem à Pulchérie par l'impératrice Eudokia, quel'on disait avoir été exécutée par St.Luc. Mais la plus remarquable expression de son patronage est l'admirable mosaique du vestibule de Sainte Sophie, qui la montre trônant entre Constantin et Justinien, l'un lui présentant le modèle de la ville, l'autre lui offrant le modèle de l'église, Qui a assisté à une cérémonie en l'honneur de la Vierge dans une église orthodoxe peut être fatigué, puisque ce type de cérémonie se pratique debout, mais en même temps, il éprouvera une sorte de fascination, en écoutant les hymnes acathistes chantés par le clergé orthodoxe. Ces chants acathistes, que l'on entonne lors d'un acte de la vie de la Vierge sont adaptés à ces étapes différentes: la Visitation, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité, quatre grandes fêtes de l'année liturgique fort bien adaptées aux besoins de fidéles et à la volonté des croyants. Au contraire, dans les églises réformées, le culte des Saints et celui de la Vierge sont abandonnés totalement.

Ainsi, entre l'Orthodoxie et la Réforme protestante, il existe peu d'affinités; et notre formulation est exacte: oui, évidemment, Orthodoxie et Réforme sont bien deux termes antinomiques. Cependant, nous allons discuter à présent sur les facteurs de rapprochement: ils peuvent se résumer par la formule suivante: obéissance commune à l'empereur, chef de l'Etat; et en contre partie, adoration des Saints et des Images saintes: décidément, on le constate, les autorités religieuses dans l'Empire byzantin étaient plutôt laxistes.

II) Les facteurs de rapprochement.

Pratiquement, une seule chose les réunit: le Pape romain, chef de l'Eglise catholique voit son pouvoir

contesté et il n'est guère reconnu que par certaines églises orientales comme les Uniates et les Libanais qui, tout en célébrant leur culte très particulier, se rattachent au Pape romain. Mais les véritables orthodoxes, qui pensent que tout ce qui vient de Rome est souillé et qui, en outre, ont un vrai culte pour le Saint Esprit, ce guide consolateur de l'Eglise et des fidèles, pratiquent l'autonomie totale des diverses églises, presque toutes "autocéphales". Or pour les protestants, il en va de même. On sait bien, en particulier que le cri de Martin Luther fut: "los von Rom". L'éloignement de Rome et de son Hôte exécré, le Pape, fur ainsi considéré comme la condition sine qua non de la Réforme. Luther lui-même peint avec force et vigueur la captivité babylonienne de l'Eglise romaine. C'est ainsi que Jean de Wesel dit, fort ouvertement: "Je méprise le Pape, l'église et le Concile ...., et je loue le Christ. L'Eglise, dit le même Jean de Wesel subit une captivité de Babylone. Le Pape n'est qu'un singe vêtu de pourpre" et Jean de Wesel enseignait: "c'est au théologien à juger la mesure dans laquelle les décisions du Pape nous obligent". Professeur autorisé de la Sainte Ecriture, Jean de Wesel combat la doctrine des Indulgences, rejette le culte des Saints, le purgatoire, les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'extrême Onction. " L'huile consacrée n'est pas meilleure que celle que l'on mange à la cuisine" enseigne-t-il. Il dit hautement que la Sainte Ecriture est la source infaillible de la Foi, et ne peut être expliquée que par elle-même; que la foi seule justifie et que, seuls les prédestinés auront part à la félicité du ciel. Dans ses écrits comme dans ses sermons, il se livre à de rudes et grossières sorties. Il reproche aux prêtres de servir leur ventre en dévorant le bien des veuves et de n'être que des chiens malfaisants". Prêchant un jour sur le carême, il dit qu'à son avis "Saint Pierre ne l'a institué que pour écouler ses poissons plus aisément". Jean de Wesel avait lontemps professé à l'Université d'Erfurt et Luther dit, après s'être entendu sur la considération dont il jouissait: "Joannes Waselia gouverne par ses écrits la haute école d'Erfurt, c'est après

avoir étudié ses livres que j'ai moi-même enseigné plus tard".

Avec Jean de Wesel, nous franchissons une première barrière vers la Réforme[10]. Il faut cependant ajouter ici la force ardente du hussisme et des frères de Bohême qui déclarent que la foi s'alimente seulement par la consultation de la Sainte Ecriture; mais alors Geiler et Sébastien Brant expriment leur crainte: ainsi Geiler de Kaysersberg dit "Il est dangereux de mettre un couteau dans la main des enfants et de leur permettre de couper eux-mêmes leur pain, parcequ'ils peuvent se blesser. De même la Sainte Bible, qui est le pain de Dieu, doit être lue et expliquée par ceux qui sont déjà avancés en savoir, en expérience, et peuvent en tirer le sens indubitable. Le peuple, peu versé dans ces questions, pourrait aisément se scandaliser à cette lecture; car, s'en tenant simplement au sens littéral, il est exposé à tirer le mal de ce qui était destiné à alimenter sa foi". Et, Sébastien Brant dit de son côté:" l'Allemagne entière regorge de Bibles, de doctrines sur le salut, d'éditions des Pères et de livres semblables. De grands abus se sont introduits dans notre pays. On tourne et on retourne la Bible, on lui fait dire tout ce qu'on veut et l'on met ainsi en péril et la foi et la Bible, qui est le fondement de la Foi. Ceux qui changent le sens de l'Ecriture et l'entendent autrement que le Saint Esprit ont une fausse balance en main; et voilà porquoi, ils mettent tout ce qu'ils veulent, exagèrent ceci, affaiblissent cela, ainsi de nos jours la foi dépérit". Ainsi on peut noter l'étrange manière qui inspire Martin Luther dans l'affirmation de sa foi. Après la lecture de ses 95 articles prononcée à Wittenberg, le 31 octobre 1517, solidement fondés sur les méfaits du Pape, dont il rejette toute l'autorité, Luther se comporte en battant et il attaque, avant tout, le Pape et ses séides, les cardinaux, "ces docteurs de perdition, ces abcès de la Sodome romaine". Il appelait les évêques osant s'attaquer à sa doctrine" prêtres d'idoles, serviteurs de Satan qu'il ne fallait plus considérer que comme l'ordure du monde. "Une violente secousse" qui les déracinerait de la terre "..." serait,

assurait-il un évènement hereux. Dans un ardent manifeste, Luther avait, en 1523, réclamé la suppression des évêques et de leur juridiction, hâtant par conséquent de ses voeux le total renversement de la constitution de l'Allemagne, puisqu'à cette époque les évêques n'étaient pas seulement les premiers pasteurs de l'Eglise, mais encore, pour la plupart, princes régnants du Saint Empire Germanique.

Après la guerre des paysans et tandis que les Etats conféraient à Augsbourg, Luther fit paraître un violent manifeste, le Ier.Janvier 1526. Il y attaquait avec passion emportée le Pape, les évêques, le clergé régulier et séculier: "je me tais- s'écrie-t-il, sur les blasphèmes, les sacrilèges dont ils se rendent coupables par leurs messes et leurs cérémonies, bienqu'il semble que Satan lui-même les ait établis pour entraîner et séduire les âmes. Ces gens ressemblent aux sauterelles, aux chenilles, aux hannetons et aux vers blancs, ils dévorent et dévastent tout le pays .. Ils ont englouti les richesses du monde entier, de sorte qu'on est bien fondé à croire qu'ils représentent ce grand peuple de Gog et de Magog dont Ezéchiel et l'Apocalypse nous ont parlé ... Mais un jour viendra où ils seront, eux aussi, exterminés sur les montagnes du Seigneur et donnés pâture aux oiseaux du ciel ..." Luther conseille aux siens" de continuer sans se lasser à prodiguer l'injure et la raillerie à la Papauté et au clergé, jusqu'à ce que la Prostituée rouge ait été foulée aux pieds comme l'ordure des rues, afin qu'il n'y ait rien sur la terre de plus avili que cette Jézabel altérée de sang." Le clergé s'appuyant sur les princes impies, s'était cru tout près de ressaisir l'autorité et de parvenir aux plus grans honneurs, depuis la soumission des paysans rebelles; "aussi était-ce un devoir de le traiter selon ses mérites, de poursuivre par la prose, les vers, les chansons, les images, cette engeance diabolique, cette race idolâtre"; et il ajoutait: "malheur à l'homme qui s'acquitterait avec molesse d'un pareil devoir! L'accomplir , c'est servir Dieu qui songe et commence déjà à écraser et à pulvériser sur notre sol cette peste de la terre"[11]. Et, pourMartin Luther, Rome était si corrompue qu'elle devenait "la synagogue de Satan".

Alors que, chez les orthodoxes, l'assemblee dominicale conduit à une véritable communauté de croyants, la "liberté évangélique" si chère à Luther et à ses alliés conduit les fidèles à leur dispersion car comment pouvaient -ils réagir devant l'interprétation de l'Évangile, sinon par des vues ultra -personnelles? La personnalisation de la religion chrétienne amenait le plus grand danger: la dilution de la foi et aussi autorisait tous les attentats et les pillages d'églises, actes majeurs et profitables: ainsi Zwingli à Zurich, Oecolampade à Bâle, Martin Bucer et Capito à Strasbourg. Mais, surtout, comme le dit dans sa lettre, le jour de Noël 1529, un chapelain de Memmingen: "Le Conseil ne veut souffrir ni réformateur ni censeur; cependant que Jésus Christ et ses serviteurs sont obligés de se laisser reformer par le premier polisson ou bourgmestre venu". C'est naturellement, de l'anabaptisme, que favorisa, au moins dans son apparition, M.Luther; n'avait-il pas dit; "tout chrétien est le juge libre et autorisé de tous ceux qui lui enseignent la doctrine, car Dieu l'instruit intérieurement". Toutefois, les anabaptistes furent porsuivis avec rigueur par les autorités civiles, soutenues par la parole de Luther qui, à présent, est devenu le soutien le plus ferme de l'autorité laïque.

Finalement, il faut bien introduire la vocation nationale, voire nationaliste de la Réforme comme de l'Orthodoxie. Si les églises orthodoxes deviennent peu à peu autocéphales, c'est, assurément, à l'instigation du pouvoir laique et impérial: n'est-ce pas une raison majeure de leur soumission à l'ordre donné par le chef temporel de l'Etat? On le constate à Byzance comme en Russie, y compris sous le pouvoir communiste. N'est-ce pas ce même caractère national qu'il convient d'invoquer à propos de la Réforme anglaise, voulue par Henri VIII et par Elisabeth Ière? Quant à M.Luther, qui avait prêché le meurtre des moines et qui, pour cela, avait une responsabitité singulière dans le déclanchement de la révolte des paysans, il dut revenir à des sentiments conservateurs et il en vint à réclamer l'omnipotence du pouvoir des Seigneurs; même "le doux" Mélanchton écrivait, en 1527, que le pouvoir à le droit d'imposer et d'instituer tous les chêtiments qu'il veut. Et Luther de revenir sur l'argument: "de même que les âniers doivent continuellement tirer le licou de leurs bêtes, et les faire marcher à coups de trique, puisque sans cela, elles ne bougeraient point, de même l'autorité doit exciter, assommer, égorger, pendre, brûler, décapiter et rouer le seigneur <u>omnes</u>, car il faut qu'elle se fasse craindre, et le peuple doit sentir la bride ..."[12].

Donc Luther recherche, du moins après 1525, l'autorité. Il se soucie de César autant que de Dieu: tous les deux doivent collaborer pour maintenir la tranquillité et la paix sociale. Car M.Luther n'entend pas déstabiliser les hierarchies politiques et sociales; et, pourtant, ce n'est pas seulement en distinguant Dieu de César que le christianisme affaiblit les hiérarchies, c'est plutôt en propageant l'idée d'une égalité absolue et fondamentale entre les indicidus, tous également rachetés par le sacrifice de l'homme Dieu, de N.S.J.C.

1) Le texte de la Tétrapolitaine se trouve dans l'ouvrage de E.F.Karl Müller, <u>Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche</u>, Leipzig 1903, pp.55-78
2) C'est, du moins, une hypothèse que nous osons formuler; v.<u>ibid</u>. p.57-60, et R.Mehl, <u>Strasbourg et Luther: la Tétrapolitaine in Strasbourg au coeur religieux du XVI</u>. siècle, Strasbourg 1977, p.135-147.
3) V.surtout, le livre de S.Salaville, <u>Liturgies orientales</u>, traduction et commentaire, 2 vol., 1942-43, notamment le Vol. 1, p.40, 27-32, 51, 58-92, 97.
4) Sur la Tétrapolitaine voir R.Mehl, <u>op.cit</u>.; sur le Réveille matin, voir <u>Des français et de leurs voisins</u>-, on lira les pages de Pierre Mesnard, <u>L'essor de la philosophie politique, au XVIe.siècle</u>, Paris, deuxième édition, 1952, p.321-355.
5) C.F.Suzy Dufrenne, <u>L'icône dans la pensée et la piété orthodoxes d'après le témoignage du monde byzantin</u>, in <u>Aspects de l'Orthodoxie</u>, Paris 1981, p.31-41.
6) S.Dufrenne, <u>Aspects de l'Orthodoxie</u>, <u>op.cit</u>.p.40-41.
7) Je tire ces informations sur la prière cabasilienne du bel exposé de Marie Hélène Congourdeau fait devant les

membres et les invités du CUER MA, à l'université d'Aix-en-Provence, en Mars 1980; les communications présentées ont été rassemblées dans un gros volume de 570 pages, paru en 1981 et dont" Prier à Byzance au XIVe siècle, d'après la vie en Christ de Nicolas", occupe les pages 121-132.

8) L'union au Christ est pour tous comme les sacrements sont pour tous; cette pensée ouverte et enracinée dans la pratique des sacrements répond sans doute à une aspiration profonde de la chrétienté orientale puisque le texte de la Vie en Christ fut abondamment copié du XVe au XVIIIe siècle. Plus de 20 manuscrits actuellement recensés écrit M.H.Congourdeau à la fin de son excellent article page 131.

9) Voir ici, surtout, le volume 3, des livres consacrés au culte de Saints in L.Bréhier, Histoire de Byzance, tome 3, La civilisation byzantine, p.257-277.

10) Sur Geiler, voir, en dernier lieu, la thèse de doctorat de Francis Rapp, Réformes et Réformation à Strasbourg: Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525); notamment les pages 152,-160, p.347-352 et 397.

11) Sämtliche Werke, t.XXIX, page 377-378; et J.Janssen, l'Allemagne et la Réforme, traduit en français en 1892, sur la XVeme. ed.allemande: voir tome 3 p.34-35

12) J.Janssen, ibid.,page 69-71. Que Mélanchton fût favorable à la cition des puissances laiques, on le saisit bien dans cette instruction, où il insiste sur la doctrine de l'obéissance passive: "les sujets doivent être avertis qu'ils sont rigoureusement obligés de se soumettre aux pouvoirs, même à ceux qui se montreraient durs et exigeants envers eux. Nous devons être persuadés que toute loi et ordonnance émanant du pouvoir temporel est l'expression de la volonté de la loi de Dieu, car Salomon a dit: "la prophétie est sur les lèvres du roi", c'est à dire ce que le pouvoir ordonne doit être observé comme étant l'ordre même de Dieu. Tout homme qui se fait gloire du nom de chrétien doit supporter volontiers toutes les charges, donner même s'il ne doit pas et payer, même s'il est accablé d'impôts injustes. Cette déclaration était aux antipodes des sentiments anabaptistes.

PASCHALIS M. KITROMILIDES

RELIGIOUS CRITICISM BETWEEN ORTHODOXY AND PROTESTANTISM

Ideological Consequences of Social Conflict in Smyrna

The spiritual impact of Western Protestantism on the thought of the Orthodox East and the interchanges between Orthodoxy and Protestantism are conventionally considered as phenomena of the late sixteenth and early seventeenth centuries, reaching their climax in the drama of the Patriarch Cyril Loukaris.[1] In this communication I would like to suggest that there has been another later phase of Protestant influence on religious thinking in the Orthodox East which, because imperceptible and indirect, went beyond formal theological issues and was cast into the symbolic content of an ideology of cultural change.

The crystallization of ideological conflict in pre-independence Greek culture (1770-1821) focused on the role of the Church in Greek society and on the purposes of Greek education. In the context of this debate a tradition of religious criticism was articulated appealing to a conception of a pure evangelical Christianity as the appropriate standard of religious life. From this vantage point the moral failures and temporal engagements of the Greek Orthodox Church were subjected to severe criticism. The appeal to evangelical Orthodoxy provided the ideological legitimation for the strong anticlericalism associated with the revived civic humanism of the Enlightenment.[2]

One of the most eloquent statements of this position is contained in a still unpublished manuscript inspired by cultural conflict in Smyrna during the decade prior to the Greek War of Independence (1810-1819). In that period a sharp confrontation unfolded in the Ionian metropolis where a venerable tradition of religious and scholastic learning was faced with the sudden challenge of a highly successful project in Enlightened education.[3] The ideological and political battle that ensued was registered in a series of polemical texts [4] one of which presents particular interest for the theoretical issues that concern us here. The vehemence and the libertine language of the attack were probably the major factors that caused the text to remain unpublished, as well as the anonymity of its author.[5]

A prefatory note to the reader announced that the text was the product of the extinguished hopes of a patriot who could not bear to watch the sight of unfortunate Greece under the yoke of the charlatans and was on his way to Philadelphia in North America where he expected to find a new homeland.[6] In the address to his compatriots the

anonymous author described his work as a lament for the Church of Christ -- a lament that would be undoubtedly very displeasing to the pseudo-hierarchs of the day, whose tyranny and deceit it dramatically exposed. It taught true respect for the Orthodox faith and urged contempt and hatred for the pharisaism of hypocrites. It made plain that the religion professed by the hierarchy of the day was a far cry from that of Christ. His faith was founded on virtue and justice, theirs on iniquity and injustice.[7] The followers of modern philosophy had a sounder knowledge and a purer respect for the religion of Christ than the defenders of ignorance and the enslavers of the nation.[8] Those who cried that religion was held in contempt ought to be aware that it was despised not by genuine and patriotic Greeks, but by those worshippers of the Turks who hated their own nation; not by the academies of Europe, but by the courts of the hierarchs; not by those who ate meat, but by the "fasting anthropophagi". The author aimed his attack against those who strove to ostracize philosophy from the Greek lands and substitute for it the "barbarism of the Vandals and Patagonians". The anonymous author openly alluded to the mortal enemies of the Enlightenment when he referred to the "croakings" emanating from Mount Athos under the name of Nathanael - a pseudonym inscribed on one of the most violent treatises against the followers of the new philosophy. However, he knew that "the fervour of learning and the zeal of the true religion were never extinguished in the souls of the sons of Hellas,"[9] and it was in them that he had his hopes and with them that he wanted to share his indignation.

The problem which primarily agitated him was graphically stated by the author: neither the persecutions of tyrants, nor the panoply of impiety and heresy ever managed to harm the Church of Christ as much as did her very children and especially the so-called prelates and holy shepherds.[10] The two greatest evils at the root of the misfortunes of mankind had always been ignorance and superstition. They were the sources of deception and prejudices which formed the basis of the fame and reputation of charlatans. The power and tyranny of the bishops were founded on them as well. The prelates, who in fact derived their authority from these powers of darkness, boasted that they were the legitimate heirs of apostolic succession in the governance of the Church. They overlooked that the apostolic canons decreed that those who assume the episcopacy had to be elected by their flock. The grace of the Lord consecrated the choice of the people. None of the reigning hierarchs could claim this basis of legitimacy for their

ministry. The same apostolic canons stipulated that the episcopal dignity could not be assumed through the medium of money or through the intercession of secular authorities. Those who climbed the steps of episcopal thrones by such means were canonically subject to defrockment and excommunication.[11]

The announcement that a diocese had fallen vacant occasioned a rush among the black-cloaked orders whose members, like ravens descending on a corpse, vied for the unoccupied throne. However, they rushed not to the bosom of the mother Church, but to the courts of lay potentates, impious princes, the eunuchs and concubines of the tyrants. They supplicated and bribed these persons in utter servility, trying to buy their support in the contest for the vacant diocese. In their turn, the potentates of corrupt society did their best to secure the episcopal dignity for their own relatives or closest valets and confidants. Finally, however, the contest was decided according to the orders of the Chief Eunuch of the Ottoman Porte and the head of the Church, the Patriarch, shamelessly succumbed, consecrating as divinely projected, the choice of the Turks.[12]

Upon reaching his newly appointed see, adorned with the glittering insignia of his ecclesiastical dignity, amidst the rites of the welcoming litany of priests and chanters, the new bishop distributed pastoral blessings and expressed his certainty that the zeal of his God-fearing flock would generously assist him in defraying the financial burdens and debts of the diocese. The simple-minded people listened to him, their mouths gaping, their eyes staring at that "gold-decorated statue" as if it were the divinity itself.[13] This almost hypnotic power of the hierarcy over the minds of the people facilitated them in carrying out to the full their programme of plunder at the expense of their flock. The most effective means of extortion were the levies extracted from the administration of the sacraments and through the exploitation of the people's respect for religious rites celebrated for the salvation of their souls. Through tours of his diocese, the bishop extended his grabbing hand everywhere and seized even the daily bread out of the mouths of his starving flock.[14] Once the new bishop amassed enough wealth, he was satisfied that his pastoral career had come full circle: he could return to Constantinople, proud of his accomplishments, build a sumptuous mansion on the Bosphorus and, surrounded by a swarm of sycophants, plunge into the enjoyment of the pleasures of the flesh. Such was the conduct of the "ecclesiastical pirates" who reigned "by the grace of omnipotent

gold."[15]

Even when they were absent in Constantinople, the bishops used their local suffragans to continue the plunder that drained the livelihood of the poor and indigent.[16] By relentlessly pursuing their base material interests, the bishops proved themselves the worst enemies of the nation. Only when all members of a community, a city or an entire nation, care equally and contribute harmoniously to the common interest, when the individual interest of each is intertwined with the interest of the whole, then the community and the nation are strengthened and well-guided. This was a sacred bond, according to the anonymous patriot, that held human communities together but in Greek society, alas, it had been severed and consequently social harmony had been destroyed and the nation was lost.[17] Such had been the consequences of the episcopate's attitude in despising the common interest of the nation and pursuing only their private profit. These arguments were indicative of the civic humanist inspiration of Enlightenment anticlericalism.

The author went on to suggest that the Orthodox hierarchs appeared completely identical with the Turks in name and in nature, in mores and in convictions. What else could come to one's mind upon witnessing these satraps foaming with rage and threatening to excommunicate and anathematize all innocent Christians who did not readily count the pieces of gold they demanded?[18] In the face of all this, the bishops still insisted on claiming succession from the apostles. A comparison, however, could easily show that they shared none of the experiences and sacrifices of the apostles. The bishops of the modern Church knew no sorrow and feared no hunger or persecution.[19]

The detailed exposition of the prelates' conduct and the exposure of their motives in the administration of the Church was attempted in order to explain their hostility toward education that threatened to open people's eyes to the episcopate's corruption. According to the author the patriotic Greeks, who worthily bore the Hellenic name, motivated by their zeal for the improvement of their nation, were trying to transfer the lights of learning and philosophy from enlightened Europe to their homeland where the long centuries of captivity had extinguished them. Unfortunate Greece rejoiced witnessing her genuine progeny striving for the Enlightenment of the nation through the return of the Muses to their ancient abode. The revival of learning through the teaching of modern philosophy radiated from the academies of Chios and Kydonies whose good example was emulated by the

establishment of a philosophical gymnasium in Constantinople, as well, in 1804. Finally, the inhabitants of Smyrna followed the example of the neighbouring cities and endowed a new school of the sciences as a substitute for the decaying older Evangelical School. Instead of finding the wholehearted encouragement and sustenance of the local ecclesiastical shepherds, these initiatives met from the outset with the determined opposition, machinations and plots of all those who seized the arms of deception and raised the banner of slander against innocent philosophy. A professor of the academy of Kydonies was taken to task for teaching astronomy according to the Pythagorean and Copernican system;[20] the headmaster of the philosophical gymnasium of Constantinople was accused of tolerating impiety;[21] the wise and virtuous Koumas, professor of the sciences at Smyrna, was subjected to ridicule for teaching physics. All these wise teachers and along with them all those who were educated in Europe were branded impious and were accused against all good sense as scourges of the nation.[22]

The foundations of Hades were shaken and the dark-faced monsters of error and deception were enraged in order to scare away philosophy from the land of Greece--thus divesting the nation of its only ancestral legacy. The school of the sciences at Smyrna, in particular, became a prime target of persecution by the hierarchy and the local clergy who stirred up the factions and the mobs of the city against it.[23]

The motives of the rage of the ecclesiastical satraps against philosophy and science were transparent to the eyes of the author: the bishops wanted to keep the modern Greeks ignorant and uneducated so that they would bend their heads like irrational animals under the yoke of deception. That was precisely why their reverend graces were so vexed with the publication of scientific and philosophical books which contributed to the enlightenment of the nation. The black-cloaked and black-souled agents of darkness preferred to obfuscate the minds of the people through readings in the lives and miracles of the saints and other such rottenness.[24] The hierarchy's indifference and hostility to education and learning finally turned around and afflicted the body of the Church itself. The leprosy of ignorance and obscurantism was reflected in the utter illiteracy of the parish clergy and the monks--to say nothing of the barbarity of the bishops who in many cases could hardly sign their names. The text concludes by noting that instead of striving for the welfare and enlightenment of the nation, its spiritual shepherds occupied themselves with the exploitation of popular superstitions and fears, with the encouragement of discord and dissension

in communities and families and in the nation as a whole, and with the base pleasures of a corrupt society.[25]

The momentum and intensity of the ideological conflict raging at the time can explain both the vehemence of the language and the occasional excesses in the arguments of this text. This is, however, not the place to subject the text to historical criticism by pointing to the significant tradition of sacred and classical learning that flourished in the Orthodox Church as well as to the leading role of the hierarchy in most of the educational endeavours of the time. The text was the product of intense social conflict and as such it was an important register of the ideological climate and the state of consciousness at a critical point of social and cultural change in Greek society. The religious criticism that formed an integral part of the ideological temper of that social crisis, brought a spiritual vision akin to that of Protestantism to bear on the appraisal of the role of the Orthodox Church in Greek life. This is suggested by the call for purification and reform and for return to evangelical authenticity and simplicity as well as by the indirect arguments against ritual and the complexity of liturgical life.

The argument about the Protestant inspiration of these ideas appears plausible in view of the fact that Protestant intellectual influences, associated with the presence of Western merchant colonies in Smyrna, can be traced and documented in the cosmopolitan society of the Ionian metropolis during the period of the Enlightenment. One might cite for instance the spiritual influence of the Dutch pastor Bernard Keun on the young Adamantios Korais. More directly relevant to intellectual developments in the first two decades of the nineteenth century can be considered the creation of a veritable hearth of Protestant culture in the city with the enrichment of the Levant Company's library in Smyrna with a remarkable collection of books that included many sources of Protestant theology.[26] This provided a direct channel for the transmission of Protestant ideas into the cultural environment of Smyrna, which in all likelihood did not leave the local intelligentsia indifferent, given their well known openness and receptivity to Western thought. Protestant ideas, which were absorbed by Greek culture as an integral part of the background of the Enlightenment, can be considered as the cognitive catalyst in the articulation of religious criticism. The case of Smyrna illustrates characteristically the connections between the forces of commerce, cultural change and religious dissent.

The evidence of the Smyrna manuscript presented above suggests that in any case, quite independently of direct Protestant theological influences, ecclesiastical conditions in the Orthodox Church could have provoked a parallel development culminating in an "Eastern Protestantism". The testimony of Enlightenment literature is ample in this regard.[27]

The importance of the text consists in the fact that the unfolding of its arguments illustrates the logical transition from Orthodox moralizing anticlericalism through a flirtation with Protestant evangelism to the religious skepticism betrayed by views such as those concerning the hypnotizing effect of religion on the masses. The character of the new religious criticism was acutely grasped by the proponents of traditional culture who decried atheism in all reformist arguments. To their eyes the ideological consequences that might ensue once the integrity of traditional religion was in any way broken, appeared much less equivocal than they did to the evangelists of the Enlightenment.

These ideological conflicts dramatized the historical role of the Enlightenment whose infusion into Greek culture marked the twilight of the spiritual heritage of post-Byzantine hellenism. The character of this whole movement of intellectual change is signified by its dynamic manifestation in Smyrna - one of the focal points of the confrontation of the post-Byzantine cultural tradition with Western-inspired values and modes of thought.

NOTES

1. See Steven Runciman, The Great Church in Captivity, Cambridge, 1968, pp. 238-319 and Gunnar Hering, Ökumenisches Patriarchat und europäishe Politik 1620-1638, Wiesbaden, 1968, esp. pp. 176-206.

2. Cf. Paschalis M. Kitromilides, Tradition, Enlightenment and Revolution: Ideological Change in Eighteenth and Nineteenth Century Greece, Ph.D. diss., Harvard University, 1978, esp. pp. 320-401.

3. See Nikos A. Bees, "Συμβολή στά σχολικά πράγματα τῆς Σμύρνης", Μικρασιατικά Χρονικά, vol. I (1938), pp. 193-237 and Philippos Iliou, Κοινωνικοί ἀγῶνες καί Διαφωτισμός. Ἡ περίπτωση τῆς Σμύρνης (1819), Athens, 1981.

4. See Stephanos Oikonomos, "Περί τῶν κατά τό ἐν Σμύρνῃ Φιλολογικόν Σχολεῖον συμβάντων," (1819) in C. Oikonomos, Τά σωζόμενα φιλολογικά συγγράμματα, vol. I, ed. by Sophocles Oikonomos, Athens, 1871, pp. 456-74; Stamatis C. Caratzas, Σμύρνης Τραγωδίες, Athens, 1958, pp. 71-74 (1810); Phaidon Bouboulides, ed. "Ἀνέκδοτον στιχούργημα περί σχολικῶν πραγμάτων Σμύρνης ἀρχομένου τοῦ ΙΘ΄ αἰῶνος" (1812) Μικρασιατικά Χρονικά, vol. VIII (1959), pp. 406-39. Two more pertinent satirical texts remain unpublished. See C. Th. Dimaras, Σατιρικά κείμενα τοῦ Εἰκοσιένα, Athens, 1960, p. 8. See also Μέλισσα, no. 3 (1821), pp. 299-301. For another contemporary view cf. N. G. Svoronos, "Ἡ ἑλληνική οἰκονομία καί κοινωνία τό 1820," Ὁ Ἐρανιστής, vol. XI (1974), p. 396 presenting a memoire by French Vice-Consul in Smyrna A. Marchescheau.

5. Spyridon P. Lambros, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, Cambridge, 1900, vol. II, p. 427, MS no. 6262, 7, pp. 89-125. Lambros omitted the original title "Λίβελλος κατά τῶν ἀρχιερέων" and retitled it "Σχεδίασμα κατά τοῦ κλήρου ὡς ἐχθροῦ τῆς παιδείας." In a subsequent source the text has been dismissed as "worthless." See Tryphon Evangelides, Ἡ παιδεία ἐπί Τουρκοκρατίας, Athens, 1936, vol. II, p. 248. The manuscript, deposited in the library of the Monastery of Panteleimon on Mount Athos, has been obtained on microfilm from the Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki. The text runs from p. 89 to p. 126. The title appears in the table of contents of the whole MS, p. 133. It is henceforth cited as Λίβελλος.

6. Λίβελλος, p. 89.

7. Ibid., p. 91.

8. Ibid., p. 92.

9. Ibid., p. 93. "Nathanael's croakings" alluded to the militant counter-Enlightenment tract, Ἀντιφώνησις πρός τόν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπό τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων, Trieste, 1802, by Athanasios Parios alias Nathanael Neokessareus. The initials N. N. occured in two other counter-Enlightenment tracts as well, Kelestinos Rodios, Ἡ ἀθλιότης τῶν δοκησισόφων, Trieste, 1793, p. 57 and Ἀκολουθία ἑτεροφθάλμου καί ἀντιχρίστου Χριστοδούλου (Trieste), 1793, p. xxi.

10. Λίβελλος, p. 95.

11. Ibid., p. 97.

12. Ibid., pp. 98-99.

13. Ibid., p. 101. Cf. Henry Holland, Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia etc., during the years 1812 and 1813, London, 1815, p. 273.

14. Λίβελλος, pp. 101-102.

15. Ibid., p. 103.

16. Ibid., p. 106.

17. Ibid., p. 108.

18. Ibid., p. 110.

19. Ibid., pp. 114-115.

20. Apparently an allusion to Veniamin Lesvios. Cf. Alkis Angelou, "Πρός τήν ἀκμή τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ", Μικρασιατικά Χρονικά, vol. VII (1957), esp. pp. 8-30.

21. A probable allusion to Dorotheos Proios, principal of the Kuruchesmé school in 1803-1807. See Angelou, op.cit., p. 39. See also C. Amantos, Τά γράμματα εἰς τήν Χῖον κατά τήν Τουρκοκρατίαν, Athens, 1976[2], pp. 208, 215-16. Cf. C. Koumas, Ἱστορίαι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων, vol. XII, Vienna, 1832, p. 572.

22. Λίβελλος, pp. 116-117. For Koumas's own account see op. cit., pp. 582-95.

23. Λίβελλος, p. 118.

24. Ibid., pp. 119-120.

25. Ibid., pp. 122-126.

26. See Richard Clogg, "The Library of the Levant Company's factory in Smyrna (1805)," 'Ο 'Ερανιστής, vol. 11: Νεοελληνικός Διαφωτισμός. 'Αφιέρωμα στόν Κ. Θ. Δημαρᾶ, Athens 1980, pp. 112-124.

27. Cf. Tradition, Enlightenment and Revolution, pp. 394-396 for a fuller analysis.

DOROTHEA WENDEBOURG

STANDEN POLITISCHE MOTIVE HINTER DEM BRIEFWECHSEL ZWISCHEN DER TÜBINGER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT UND PATRIARCH JEREMIAS II.?

Wenn die Rede von politischen Aspekten in den Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats unter den Osmanen zu den westlichen Kirchen ist, kommt uns sofort das 17.Jahrhundert und vor allem der Name Kyrill Lukaris in den Sinn, jene Epoche also, in der das Ökumenische Patriarchat zu einem Faktor der europäischen Politik wurde[1]. Auch vorher hatte es zwar schon Kontakte der griechischen Kirche im Osmanischen Reich zu den westlichen, und zwar aller Konfessionen, gegeben, doch sie scheinen rein theologische, daneben bestenfalls caritative Dimensionen gehabt zu haben.

Das gilt auch für den bekanntesten dieser Kontakte, den Briefwechsel, den die Tübinger theologische Fakultät und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573/5 bis 1581 mit dem Ziel der Kirchenunion über die Confessio Augustana führten. Wenn wir ihn ausschließlich unter theologischen und innerkirchlichen Gesichtspunkten zu betrachten gewohnt sind, dann ist dafür die Quelle verantwortlich, die uns die Hintergrundinformationen zu den offiziellen Lehrschreiben des Briefwechsels liefert: die "Turcograecia" des Tübinger Humanisten Martin Crusius[2].Crusius war als treibende Kraft der Korrespondenz auf deutscher Seite Partei, und sein berühmtes Werk ist ganz offensichtlich die Tendenzschrift eines Beteiligten. Das zeigt sich in zweifacher Hinsicht: An der Auswahl der dort veröffentlichten Briefe und an Veränderungen, die er innerhalb ihrer vornahm, d.h. glatten Fälschungen.

Daß wir dies überhaupt feststellen können, beruht auf einem glücklichen Zufall: Die Quelle, aus der die TG ihr Material schöpft und die die dort verarbeiteten Dokumente und Hintergrundinformationen vollständig und unverfälscht enthält, hat bis heute überlebt, nämlich das Tagebuch, das Crusius von Beginn der Korrespondenz an führte[3]; hier finden sich Abschriften aller ihm erreichbaren Briefe in beiden Richtungen samt vielfältigen Erläuterungen. Ferner liegt uns noch eine Anzahl Originalbriefe vor[4]. Dieser glückliche Umstand erlaubt eine Prüfung der in der TG edierten Dokumente und

der dadurch geschaffenen Sicht der Dinge - eine Prüfung, die zu vielerlei Korrekturen führt. Eine solche Korrektur ist die Feststellung, daß der Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel kein so politikfreies Unternehmen war, wie es scheint. Wohl standen kirchliche und theologische Gesichtspunkte im Vordergrund; doch auf beiden Seiten gab es auch politische Motive.

Zunächst zu den Württembergern. Die TG erweckt den Eindruck, als hätten hier einige Theologen und der Philologe Crusius mit den Griechen einen privaten Austausch über kirchliche und landeskundliche Fragen gepflegt. Daß dieser Austausch zu einem Briefwechsel über die CA, das offizielle Bekenntnis der Lutheraner wurde, gab ihm zwar in jedermanns Augen einen gewissen repräsentativen Rang, zumal die Tübinger Theologen damals auf dem lutherischen Flügel der Reformation die Führung innehatten; doch so weit hielt sich das Unternehmen in rein innerkirchlichem Rahmen. Die Tatsache, daß die CA zugleich ein politisches Dokument war, spricht nicht gegen diese Feststellung, denn das war sie nur innerhalb des Reiches, im Geltungsraum des Augsburger Religionsfriedens.
Nun geht aus Crusius' Tagebuch hervor, daß sich mit oder hinter den Tübingern eine politische Figur in dem Briefwechsel engagierte: Herzog Ludwig von Württemberg. Natürlich hatte er im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments ohnehin die Letztverantwortung für alle kirchlichen Angelegenheiten, somit auch für die Entsendung eines einheimischen Theologen als Botschaftsprediger nach Konstantinopel, die den Anlaß für die Korrespondenz mit Patriarch Jeremias bot, und für die Korrespondenz selbst. Doch sein Engagement ging weit über diesen Rahmen hinaus: Er ordnete die Verfahrensweise an und trug die finanziellen Aufwendungen, vor allem die für Geschenke an das Patriarchat[5]. Das tat er allerdings mit der Auflage strikter Geheimhaltung[6] - insofern folgte Crusius der Taktik seines Fürsten, wenn er dessen Namen in der TG unterdrückte.
Warum aber engagierte sich der Herzog überhaupt? Tat er das aus politischen Gründen? Oder war hier allein der nachweislich sehr fromme und theologisch interessierte Christ Ludwig am Werk?
Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, einen Blick auf die kirchenpolitische Strategie des Herzogtums Württemberg in jener Zeit zu werfen. Die siebziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts waren eine schwierige Periode für den Protestantismus. In sich gespalten, stand er einer römischen Kirche gegenüber, die aus dem Konzil von Trient innerlich gestärkt und nach außen schlagkräftig hervorgegangen war; nach dem Tod Kaiser Maximilians II. wehte auch aus Wien ein anderer Wind. Die Erfahrung der Gegenreformation, die Nachrichten von den Kämpfen in den Niederlanden und vor allem der Schock der Bartholomäusnacht weckten und nährten bei der protestantischen Bevölkerung des Reichs Ängste um die eigene Freiheit und Sicherheit. Denn die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens waren eine Kompromißkonstruktion, die nur bei einem gewissen Gleichgewicht der Kräfte Bestand haben konnte.

Man mußte also dieser Entwicklung von evangelischer Seite etwas entgegensetzen. Calvinistische Politiker, in Deutschland besonders die Pfalzgrafen, im Ausland Heinrich von Navarra und zeitweise Königin Elisabeth von England[7], drangen auf allgemeinprotestantische Bündnisse. Die Lutheraner lehnten eine solche Strategie im allgemeinen ab, und das besonders aus zwei Gründen: Durch ein Bündnis mit Calvinisten, die nicht Augsburger-Confessions-Verwandte waren, hätten sie den Rahmen des Religionsfriedens verlassen. Außerdem erschien ihnen die Zusammenarbeit mit Vertretern eines anderen Bekenntnisses untragbar[8]. Stattdessen verfochten sie ein Konzept der Stärkung allein des lutherischen Lagers durch kompromißlose Säuberung und Durchsetzung der eigenen Lehre, eine Linie, die zur Verabschiedung der Konkordienformel führte.
Als eine der treibenden Kräfte stand hinter dieser ganzen Strategie der Herzog von Württemberg mit seinen Theologen und Beratern, und er war es auch, der sich besonders für die Ausarbeitung der Konkordienformel einsetzte. Darüber hinaus benützte er seine Landesuniversität für die Stärkung des eigenen Lagers: Er ließ nicht nur Theologen aus allen lutherischen Territorien hier ausbilden, sondern vor allem schickte er in einem Ausleihverkehr großen Stils Tübinger Theologen als Pfarrer, Lehrer und Reformatoren in lutherische Gebiete vom Balkan bis nach Norddeutschland. Auf diesem Hintergrund mußte die Entsendung eines Württembergers als Prediger der Botschaft des Reiches an der Hohen Pforte einen

großen Gewinn, die gewaltlose Eroberung einer wichtigen Bastion für das Luthertum darstellen[9].
Die Strategie politischer Konsolidierung, vielleicht auch Gewinne durch Festigung und Durchsetzung der eigenen Lehre war sinnvoll nur im Rahmen des Reiches, das die Confessio Augustana als politisches Dokument anerkannte[10], den Kontakt der Württemberger mit den Griechen erklärt sie nicht. D.h. nicht, er habe keinerlei politische Implikationen gehabt[11]. Doch solche Implikationen waren nur mittelbar, sie hielten sich auf der Ebene des konfessionellen Prestiges. Von Anbeginn hatten die Reformatoren die Frage nach der Übereinstimmung mit der griechischen Tradition in ihren Kampf mit Rom hineingezogen. Der Hinweis auf die papstfreie Kirche im Osten sollte zeigen, daß die angeblich neue, des Bruchs mit allen Traditionen angeklagte Bewegung der Reformation in Wirklichkeit gerade die ältere Lehre, das heiße neben der der Bibel eben die der Griechen, auf ihrer Seite habe - ein Argument, das unterhalb der Ebene polemischer Verwertbarkeit die tiefere Frage beantworten sollte, ob es denn eine Zeit gegeben habe, zu der die christliche Wahrheit völlig untergegangen sei. Nun erhielten die Tübinger plötzlich Gelegenheit, mit Griechen aus Fleisch und Blut über die christliche Lehre zu verhandeln, wobei sie die Identität der patristischen und der zeitgenössischen griechischen Kirche unter allen wesentlichen Gesichtspunkten fraglos voraussetzten. Sie hielten die Übereinstimmung mit dieser älteren Kirche und damit die Union für selbstverständlich. Wenn die Griechen ihre Ansicht bestätigt hätten, wäre hiermit über den kirchlich-theologischen hinaus natürlich ein propagandistischer und mittelbar konfessionspolitischer Erfolg ersten Ranges verbunden gewesen[12].
Daß dieses Motiv trotz seines Gewichts letztlich für die Tübinger sekundär war, zeigt ihre Reaktion auf die schockierende Entdeckung, die vorausgesetzte Übereinstimmung mit den Griechen bestehe gar nicht. Sie gaben die Korrespondenz mit Patriarch Jeremias nicht auf, vielmehr führten sie sie unter anderem Vorzeichen weiter, voll gedeckt von Herzog Ludwig, der gerade in dieser Phase des Briefwechsels sein Hauptengagement entwickelte: Wenn bisher kein Konsens mit den Griechen bestehe, dann müsse man ihn schaffen, m.a.W., dann müsse man sie bekehren. Die Tübinger waren sich sehr wohl bewußt, daß ein solcher Prozeß erst nach langer Zeit,

aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr zu ihren Lebzeiten, zum Erfolg führen, tagespolitisch also in keiner Weise verwertbar sein werde. Wenn sie dennoch fest mit dem Erfolg ihrer Bemühungen rechneten, dann aus einer Gewißheit religiöser Art heraus: Gott könne zuguterletzt das Seelenheil der Griechen nicht vernachlässigen[13].

Wie steht es mit den Briefpartnern in Konstantinopel? Auch hier verbanden sich mit der Korrespondenz politische Beweggründe.Sie knüpften sich an eine bemerkenswerte Illusion: Die Griechen glaubten, durch die Württemberger in unmittelbarem Kontakt mit dem Kaiser des Heiligen Römischen Reiches zu stehen, sie hielten Tübingen für einen Vorort von Wien und die Tübinger Theologen für einflußreiche Männer am dortigen Hof. Der Meinung waren die für die Verhandlungen mit den Lutheranern wichtigsten Berater des Patriarchen[14], sie wurde aber ebenfalls von Jeremias selbst geteilt. Auch die Spuren dieser Illusion hat Crusius in der TG getilgt[15].
Er tilgte sie, obwohl er ursprünglich selbst bestrebt gewesen war, den Irrtum der Griechen zu fördern. Denn kaum hatte er ihr Mißverständnis bemerkt, strich er die Beziehungen der Tübinger zu politischen Größen des Reiches, so dem Herzog von Württemberg und dem Kurfürsten von Sachsen, einem "der Sieben, die das Recht haben, dem Römischen Kaiser zu wählen" , heraus[16], was die Fehlsicht der ahnungslosen Briefpartner am Bosporus noch verstärkte. Crusius gab sich nicht der Täuschung hin, auf diese Weise die Griechen für die Kirchenunion zu gewinnen, doch er hoffte, ihren Eifer für die Korrespondenz und für die Erfüllung seiner eigenen gräzistischen Interessen zu steigern.
Die Illusion der Griechen ist weniger absurd, als es auf den ersten Blick erscheint: Lag es im sechzehnten Jahrhundert nicht nahe anzunehmen, daß ein Botschafter und damit sein Prediger Glieder derselben Kirche seien wie ihr Herrscher? Und lag es nicht ebenso nahe zu denken, der Gesandte des Hofes habe sich einen Pfarrer aus der eigenen Umgebung genommen statt aus einem,den Griechen natürlich unbekannten, Ort viele hundert Kilometer weiter westlich? Wenn hier etwas merkwürdig war, dann nicht eher die kirchlichen und politischen Verhältnisse im Reich als die Vorstellungen der Briefpartner am Goldenen Horn?
Wie dem auch sei - was erwartete man sich auf diesem Hinter-

grund von den Tübingern?
An ein Schutzmachtverhältnis im späteren Sinn, an politische Interventionen oder gar an militärischen Einsatz war nicht zu denken. Im Zusammenhang der erst kurz zurückliegenden Schlacht bei Lepanto hatte es vereinzelt Konspirationen zwischen Griechen, vor allem der Morea, und einer westlichen Macht, nämlich Venedig, gegeben[17], einmal sollte sogar das Ökumenische Patriarchat einbezogen werden[18]. Doch für derartige Unternehmungen war die Zeit noch nicht reif, alle Versuche verliefen im Sand, und das Patriarchat reagierte gar nicht erst: Unter den Augen der Pforte wären verdächtige Bewegungen noch eher aufgefallen als anderswo im Osmanischen Reich, außerdem konnte an der Gefährdung der relativen Sicherheit der Griechen im Milletsystem, die konspirative Unternehmungen zwangsläufig bedeutet hätten, gerade dem Patriarchat als dem Garanten dieses Systems auf griechischer Seite nicht gelegen sein.
Was sonst erwarteten sich die Griechen von den Tübingern?
In der Beamtenschaft des Patriarchats erhoffte man sich über sie vom Kaiser materielle Unterstützung, Geld, Bücher, Geschenke. Was den Patriarchen betrifft, so ist die Priorität seines theologischen und kirchlichen Interesses an dem Briefwechsel unbezweifelbar, auch wenn er weniger enthusiastisch in ihn eintrat als die Tübinger; er hielt an der Korrespondenz fest, auch als sich die geographisch-politische Illusion bereits aufgeklärt hatte, und wenn es für den Abbruch noch andere als theologische Gründe gab, dann lagen sie in den Verhältnissen innerhalb des Patriarchats, nicht in den politischen Erwartungen an die Deutschen.
Immerhin löste jene Illusion auch bei ihm materielle Hoffnungen aus[19], möglicherweise aber noch einen anderen, wichtigeren Gedanken: Mit dem ersten christlichen Herrscher in Kontakt zu sein, konnte vielleicht das Gefühl vermitteln, nicht allein in einer feindlichen, gottlosen Umwelt zu stehen. Und daß dieser Herrscher den Titel "Kaiser" trug - schon das Zugeständnis dieses Titels war ja ein Programm in sich[20]-, mochte den Trost hinzugeben, irgendetwas aus der eigenen, glorreichen Vergangenheit habe überlebt, werde vielleicht, in unabsehbarer Ferne , einen neuen Anfang ermöglichen.
Diese Hypothese scheint rein spekulativ zu sein. Doch wie sehr Jeremias an einer solchen Verbindung gelegen war, trotz

des Mangels an politischer Effektivität, zeigt sein Verhalten gegenüber dem russischen Zaren nicht lange nach dem Scheitern des Briefwechsels mit den Tübingern: Bei der Errichtung des Moskauer Patriarchats 1588/9 huldigte er dem Zaren als dem Herrscher, "der allein unter dem Himmel christlicher Kaiser genannt wird"[21].

Versuchen wir abschließend,die Titelfrage zu beantworten, so muß man sagen: Beide Pole der Korrespondenz, Tübinger und Griechen, verbanden mit dem Briefwechsel auch politische Motive. Doch diese bildeten hier wie dort nicht den Cantus firmus, sondern nur eine zeitweilige Begleitmelodie.

Anmerkungen:

1) S.bes. G.Hering, Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638. Wiesbaden 1968 (=Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz,45).
2) Martin Crusius, Turcograeciae libri octo. Basel 1584 (i. F.TG).
3) Universitätsbibliothek Tübingen, Handschrift Mh 466 (i. F.Cr.TB, Mh 466).
4) Überschießend über Crusius' Tagebuch vor allem einige im Hauptstaatsarchiv Stuttgart A44 Bü63, besonders zur Vorgeschichte des Briefwechsels.
5) s.z.B.Cr.TB Mh 466/1,481.513; 2,516.
6) z.B.ibd.1,394.418.481.501.506.
7) vgl.zu einer Phase dieser Entwicklung E.J.Kouri, England and the attempt to form a protestant alliance in the late 1560s: a case study in European diplomacy. Helsinki 1981 (=Annales Academiae scientiarum Fennicae,Ser.B,Tom.210); vgl.a.Chr.v.Stälin, Wirtembergische Geschichte IV.Stuttgart 1873,823f.
8) ibd.786.
9) Mit diesem Argument empfahl der Theologe Andreae dem Herzog die Entsendung eines Tübingers nach Konstantinopel (Brief vom 29.3.1573, HStA Stuttgart A44 Bü63).
10) Bedingte Wirkung hatte sie auch in Gegenden außerhalb des Reiches, in denen die politischen Verhältnisse die Existenz größer evangelischer Gruppen erlaubten, so etwa auf dem Balkan.
11) Für den Tübinger "Cheftheologen" Andreae standen sie so-

gar so stark im Vordergrund, daß er aus Angst vor negativen politischen Folgen die Korrespondenz abbrechen wollte, als sich grundlegende Differenzen zur Lehre der Griechen herausstellten (s.Cr.TB Mh 466/1,482).

12) Vgl. die gleichzeitigen Bemühungen Papst Gregors XIII. um die östlichen Kirchen.

13) Cr.TB Mh 466/2,487.594.

14) nämlich Joannes und Theodosios Zygomalas; als ihr Einfluß hinter dem des Diakons Symeon Kabasilas zurücktrat, z.Z. der letzten Antwort des Patriarchen, spielte die politische Illusion keine Rolle mehr.

15) Nur in dem Tagebuch des Botschaftspredigers Stephan Gerlach finden sich entsprechende Hinweise (St.Gerlach, Tagebuch.Frankfurt/M.1674,303). Darauf stützt H.Schaeder (Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchat von Konstantinopel. Hg.vom Außenamt der EKD (H.Schaeder). Witten 1958, 15-18) ihre Ausführungen, die in dieselbe Richtung gehen wie die hier dargelegten und kräftig dazu beigetragen haben. Die stärksten Beweise aber bieten zwei Briefe des Rhetors Joannes Zygomalas (Cr.TB Mh 466/1,173-177 par.TG 427f.: Aus einer Bitte um Geld an den ἄκτητος Ῥωμαίων καίσαρ wird eine solche an die δυνάμενοι; Cr.TB Mh 466/1,358-362, in die TG nicht aufgenommen). Schaeder konnte sie nicht anführen, da eben die TG die einschlägigen Stellen fälscht oder gar nicht erst abdruckt. Vor allem aber hatte sie keinen Beweis dafür, daß der Patriarch selbst jene Illusion hegte; erst ein solcher Beweis -tatsächlich gegeben in Cr. TB Mh 466/1,533- kann aber ihre Argumentation tragen. Diese muß daher als geniale Intuition bewertet werden. Auf demselben Hintergrund ist übrigens die Umarbeitung einer Lobrede des Arztes Michael Hermodoros Lestarchos auf Patriarch und Rhetor (ed.M.Paranikas,'Ιωάννης ὁ Ζυγομαλᾶς καὶ Μιχαὴλ Ἑρμόδωρος ὁ Λήσταρχος,in:'Ο ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος 11 (1876/7),44f.) in einen Preis des Kaisers u.a. durch Theodosios Zygomalas in seinem Brief an die Tübinger Studenten (TG 435-439) zu sehen. Das Schreiben bietet allerdings nur einen Beleg und keinen Beweis, da es nicht ausspricht, die Tübinger ständen in enger Beziehung zum Wiener Hof - so konnte Crusius es auch unverändert abdrucken.

16) Cr.TB Mh 466/1,455; s.a.ibd.451.452 u.v.a.

17) A.Bakalopoulos,'Ιστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ III. Thessaloniki 1968.256ff.

18) Vgl.V.Lamansky, Secrets d'État de Vênise. Petersburg 1886, 083,Nr.52 (28);088,Nr.54 (30).

19) Gerlach, Tagebuch 101.

20) so in den Anm.15 genannten Briefen der beiden Zygomalas'.

21) zitiert nach Schaeder, Wort und Mysterium 18.



I. IONESCU

QUATRE SIÈCLES DEPUIS LA PARUTION EN ROUMAIN DE L'EVANGILE AVEC UN RECUEIL D'HOMÉLIES (LA IIe CAZANIE) DU DIACRE CORESI, BRAŞOV 1581

La deuxième collection d'homélies du diacre Coresi, imprimée à Braşov, du 14 Décembre 1580 au 28 Juin 1581, sous le titre traduit du slavon ЕВАНГЕЛЇЕ ОУЧИТЕЛНОЕ (=Evanghelie cu învăţătură), est un livre d'une grande importance pour l'histoire de la langue et de l'ancienne culture roumaine. Ecrit dans une langue roumaine belle et correcte, il a joui d'une large diffusion et est considéré comme le plus imposant de tous les livres de Coresi.

En même temps il prouve l'exemplaire collaboration des Roumains orthodoxes avec les Saks luthériens de Transylvanie à la promotion de bonnes relations culturelles-religieuses et leur coexistence pacifique pendant la XVI-ième siècle.

La deuxième collection d'homélies du diacre Coresi, dernière oeuvre éditée par Coresi en roumain, fut imprimée à l'initiative et aux frais du protestant Lukas Hierschel (mort en 1590); il fut le maire de Braşov de 1579 à 1588. Il obtint l'original en slavon du métropolite de la Valachie à Tîrgovişte, Seraphim. Ayant le consentement du métropolite de l'Eglise Orthodoxe Roumaine de la Transylvanie, Ghenadie, Lukas Hierschel confia l'emplaire en slavon au diacre Coresi, le typographe, qui le traduit avec les prêtres roumains Iane et Mihai de l'église roumaine Saint Nicolas du faubourg Skei de Braşov. Le livre fut imprimé dans l'ancienne imprimerie honterienne de Braşov, propriété du prêtre protestant Jean Nyirö-Seherer, entre 1580-1581.

La deuxième collection d'homélies comprend, en traduction, la collection d'homélies écrites en grec par le patriarche de Constantinople, Jean Kalekas (1334-1347)[2/]; elle ne représente pas une traduction directe du grec des homélies de Jean Kalekas, mais d'une version slave. Même dans la préface il est dit que le diacre Coresi "o scoase din carte sîrbească (c'est a dire slavon) pre limba românească".[3/] Même la préface du livre est presque éntièrement une traduction.

Cette version slave est la collection d'homélies imprimée à Zabludov en Lithuanie en 1569 par Ivan Feodorov, le premier ty-

pographe des slaves orientaux, aidé par T.M.Mstislavetz et aux frais du prince de Lithuanie G.A.Khodkiévitch. Le chercheur soviétique K.I.Koliada en 1958 a constaté une ressemblance frappante entre la miniature et la graphie de la deuxième collection d'homélies de Coresi et la collection d'homélies imprimée à Zabludov en Lithuanie en 1569. Le type des lettres majuscules est le même, ainsi que la disposition de la matière. En tête du texte est imprimée une vignette avec des feuilles dentelées et sinueuses, dessinée comme dans le livre de Coresi. Au verso de la page du titre on trouve le blason du hetman Khodkiévitch, et des deux côtés de la vignette se trouvent les initiales latines : GAC, c'est à dire Grigori Alexandrovitch Khodkiévitch. Sous le blason on trouve les titres complets de l'hetman, reproduits également dans le texte du titre du livre. Dans la vignette de la deuxième collection d'homélies de Coresi, nous trouvons les initiales latines: L.H., c'est à dire Lukas Hierschel. Mais le texte de sous la vignette, ainsi que le titre, sont identiques dans les deux collections.[4/]

La conclusion est que le diacre Coresi et ses traducteurs ont eu entre leurs mains la Collection d'homélies de Zabludov, et s'en sont inspirés pour l'ornementation graphique de Cartea cu învățătură. Dès le dèbut du XIX-e siècle le savant slaviste russe A.I.Iatsimirski croyait qu'à la base de la deuxième collection d'homélies de Coresi se trouvait un manuscrit russe;son hypothèse a été confirmée en 1958 par le chercheur K.I.Koliada.

La ressemblance graphique et l'identité de l'ornementation, ne prouve pas d'une façon certaine qu'un livre est l'original de l'autre. Ce sont des formes extérieures qui circulaient largement. Elles n'impliquent pas l'identité du contenu. Une preuve certaine pour la découverte de l'original d'un livre est constituée par l'identité du contenu et du texte, ainsi que par l'identité des éléments linguistiques entre les deux livres.

En suivant les indications données par ces deux chercheurs, le slaviste roumain Pandele Olteanu[5/] a approfondi les recherches dans cette direction, en effectuant aussi une confrontation intégrale des textes. Il a constaté que la préface est presque entièrement traduite mot à mot d'après la collection d'homélies de Zabludov, que les titres et l'ordre des sermons sont les mêmes.

En examinant la diffusion et l'impression des plus anciennes collections d'homélies chez les peuples slaves, il a constaté que chez les Slaves orientaux c'est justement le recueil d'homélies, comprenant les homélies du patriarche Jean Kaleka, qui a bénéficié d'une large diffusion. De l'examen des bibliographies et des catalogues dans lesquels sont décrits les anciens manuscrits et livres slaves, il résulte que les homélies de Kaleka se trouvent maintenant en 16 manuscrits environ. Dans le titre même on mentionne que la traduction de huit manuscrits a été faite "de la langue grecque dans des livres russes en l'an 6851 (1343) index 11".

Dans d'autres manuscrits on indique d'autres dates pour les anciennes traductions, à savoir : l'an 1392, 1407 ou 1621 etc. Les versions qui portent la mention des années de traduction 1392 et 1621 ont circulé le plus chez les Serbo-croates.

En Bulgarie on connaît le manuscrit 304, conservé à la Bibliothèque Nationale de Sofia, dans la copie faite par Daniil en 1626.[6/] Cette version contient dans la langue certaines expressions empruntées à la langue serbe et elle est écrite avec l'orthographe resavienne. On connaît encore quelques versions des XVIII-e et XIX-e siècles. L'une d'elles a été rédigée par Sophronie Vračanski et imprimée en 1806 à Rîmnicul Vîlcii (Roumanie) sous le titre de Nedelnik ou Kiriacodromion.

Dans les pays roumains et en Transylvanie la collection des homélies de Kaleka a circulé en beaucoup de versions slaves manuscrites et imprimées. Selon les constatations du professeur Pandele Olteanu, on est même arrivé à une rédaction "valahobogdanească", c'est à dire roumaine de cette collection d'homélies.

Le centre de diffusion a été chez les Slaves de l'est. C'est ici qu'a circulé le plus grand nombre de manuscrits et c'est aussi ici qu'on est arrivé aux plus nombreuses éditions imprimées. Ainsi, la plus ancienne édition imprimée de cette collection d'homélies est ЕВАНГЕЛЇЕ ОУЧИТЕЛНОЕ publiée à Zabludov en 1569 par Ivan Feodorov, aidé par Petr Timofeevič Mstislavetz. L'édition a été faite d'après des manuscrits russes plus anciens, plus la préface rédigée de la part du prince Gr.A.Khodkiévitch, qui à supporté les frais d'impression.[8/]

En ce qui concerne le contenu et l'organisation de la matière, dans les deux collections d'homélies, après la préface suit le sermon pour le dimanche du publicain et du pharisée,

vient le sermon pour le dimanches du fils prodigue, pour continuer avec les autres sermons pour les autres dimanches du grand jeûne et du courant de l'année. Dans la seconde partie se trouvent les homélies pour les grandes fêtes de l'année religieuse, c'est à dire du premier Septembre au 29 Août.

Dans la deuxième collection d'homélies du diacre Coresi viennent ensuite le prières Notre Père, le Credo et les Dix commandements, qui ne se trouvent pas dans la collection d'homélies de Zabludov, ni dans le "choix de la vie des saints" de Daniile, de la Bibliothèque "V.Kolarov" de Sofia.

Dans le recueil de Zabludov il y a en tout 79 homélies, et même 80 si nous comptons le sermon du 29 Juin, qui en réalité est le même que celui du XVIII-e dimanche. Dans la table des matières on n'a numéroté que 77 sermons. On n'a pas numéroté les sermons pour le Jeudi de l'Ascension et deux des trois sermons existants pour le 1er Septembre, qui est le Nouvel An religieux.

Dans le deuxième recueil de Coresi il n'y a que 65 sermons ou 66, si nous comptons aussi le sermon du 29 Juin qui est, en fait, celui pour le XVIII-e dimanche, répété comme dans le recueil de Zabludov. Coresi a renoncé à 14 sermons pour les fêtes impériales. Sur trois homélies pour la journée du premier Septembre, Coresi a choisi seulement la première. Coresi a notament renoncé aux homélies du cycle pour les fêtes. Pour les circonstances dans lesquelles on a imprimé la deuxième collection d'homélies "L'exclusion du sermon pour le premier dimanche du jeûne est significative. Ce dimanche est appelé de l'orthodoxie et du culte des icônes. Dans la première partie l'auteur expose, à l'aide de données précises l'histoire des luttes menées par l'église en faveur du culte des icônes, des reliques, contre les iconoclastes et incroyants dénommés "hérétiques, impurs, calomniateurs, maudits et anathèmes".[9]

Ces idées ne convenaient pas au juge de Braşov Lukas Hierschel, le patron de l'ouvrage, car il était luthérien. C'est pourquoi il n'a pas admis qu'on répande des idées pareilles, opposées à sa croyance luthérienne, dans un livre publié à ses frais. Voici comment il se fait que ce sermon manque de la version roumaine, en opposition avec l'original byzantin et avec la version slave où il existe.

La communauté du faubourg Skei de Braşov à son tour, avec les traducteurs et le diacre Coresi à sa tête a introduit en revanche dans Cartea cu învăţătură d'autres homélies, ni dans le texte byzantin et ni dans d'autres versions slaves. C'est l'homélie pour le jeudi saint de la semaine sainte, dans laquelle on parle du mystère, du pain et du vin considérés comme étant le corps et le sang du Christ.

De cette façon s'expliquent certaines différences de contenu entre Cartea cu învăţătură du diacre Coresi et l'original en slavon-russe.

La collection originale des homélies du patriarche Jean Kalekas n'a pas trop circulé sous son nom, mais anonyme ou sous le nom de Calist. Son exposition est claire, quoique parfois assez abstraite. Il fait ses applications au moyen de paraboles ou d'exemples plastiques. Ces qualités ont assuré une large diffusion à son livre, mais pas sous son nom car il a été vaincu et condamné par le courant hésychaste ayant à sa tête Grégoire Palamas, en février 1347. Exilé par l'empereur Jean Cantacuzino, il est mort en cet an, âgé de 65 ans.[12]

A l'ocasion d'une transcription ou d'une traduction, d'autres sermons apparaissaient dans la collection du patriarche Jean Kalekas. Au Moyen Age et surtout dans la littérature des homélies on ne respectait guère la paternité de l'auteur.

Le premier traducteur en slavon a introduit pour le jeudi de l'Ascension le sermon du moine Kiril de Tour. Ce sermon est resté dans les plus anciennes versions en slavon de cette collection d'homélies. Ceci a été traduit exactement dans Cartea cu învăţătură de 1581. Dans les deux recueils le sermon de Kiril de Tour est introduit entre les sermons pour le VI-e dimanche de l'aveugle et le VII-e dimanche de tous les saints, mais il n'est pas numéroté dans l'ordre des autres sermons. Ceci indique qu'il n'a pas existé dans l'original byzantin mais qu'il a été introduit par traducteur.

Coresi et les traducteurs du faubourg Skei n'ont pas reproduit servilement l'original en slavon, mais se sont imposé une ligne propre non seulement pour ce qui est de la graphie et du contenu, mais même pour l'arrangement du matériel et pour l'orthographe. Cette dernière est de rédaction serbe comme dans les autres livres imprimés par Coresi. De même dans l'arrangement du

matériel, Coresi a introduit avant le texte du sermon proprement dit le texte de l'Evangile se rapportant au jour respectif. Il a procédé de la même façon dans le Tîlcul Evangheliilor imprimé en 1567. Il a reproduit ce texte d'après son Evangheliarul imprimé en 1561. Le même texte revient d'une façon partielle ou intégrale dans le corps du sermon ou il est commenté. Les citations de l'Evangile du contenu du sermon sont traduites d'après le texte de Zabludov, c'est pourquoi elles diffèrent parfois de celles qui se trouvent au début du sermon. Ni l'original byzantin, ni les versions slaves de la collection d'homélies de Jean Kalekas ne présentent le chapitre quotidien de l'Evangile placé avant le texte de chaque homélie dominicale. Il y a aussi dans la Cartea cu învățătură certains sermons, qui n'ont pas le texte de l'évangile, séparé, en tête. Par exemple le sermon de jeudi de la Passion, du jeudi de l'Ascension, du dimanche de Pâques, du samedi de Lazare etc.

L'ancienne version dont s'est servi Ivan Feodorov et Mstislavetz imprimé à Zabludov en 1569 a été écrite en slavon de rédaction russe.

Le deuxième recueil d'homélies de Coresi a à sa base la collection d'homélies du patriarche Jean Kalekas au moyen d'un intermédiaire slavon, traduit du grec en 1343, et après en 1392 et 1407 etc. La version de 1343 est russe, car elle a été traduite НА РУСКЫЕ КНИГИ par un moine quelconque ukrainien ou russe du monastère Studion de Constantinople, ou du Mont Athos, où il existait un monastère russe dès le XI-e siècle. Le traducteur étant russe, a introduit dans la collection le sermon, pour le jeudi de l'Ascension, du moine russe Kiril de Tour. Les nombreux manuscrits, qui nous ont été conservés, ainsi que les remarques faites d'après ceux-ci, prouvent que ce recueil d'homélies se lisait comme un livre de lecture et c'est pourquoi il a circulé pendant des siècles chez les Slaves de l'est, du sud et chez les Roumains. Beaucoup d'homélies de cette collection ont circulé sous le nom de Calist ou bien anonymes.[12]

La version grecque des homélies du patriarche Jean Kalekas se trouve incluse dans le Cod. Graec. 500 de la collection des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, qui est décrit dans le Catalogue des manuscrits grecs établi par Constantin Litzica (Bucarest, 1909, pages 278-284). L'identifica-

tion de la version byzantine du Cod Graec. 500 comme source principale de la deuxième collection d'homélies du diacre Coresi et les résultats de la comparaison de ces deux version furent publiés par le Prof. Vasile Grecu dans l'ouvrage : Sources byzantines du recueil d'homélies du diacre Coresi de 1581 : les homélies du patriarche Jean XIV Kalekas (1334-1347), Bucarest, 1939. Dans la seconde partie de son ouvrage, Vasile Grecu a publié, partiellement, le Cod.Graec. 500, qu'il estime avoir été écrit plus tôt, vers la fin du XIV-e siècle, l'accompagnant par la traduction en roumain. Le Cod.Graec.500 garde l'original byzantin pour 52 des 67 homélies du diacre Coresi.

Le manuscrit respectif est valeureux pour la litterature ecclésiastique byzantine, car la collection d'homélies qu'il renferme est, en grande partie, inédite. Il n'y en a que deux à avoir été publiées : l'Homélie au troisième Dimanche du carême (Coresi, pp. 65-76, égal au Cod.Graec. 500 pp. 139-162) et l'Homélie au Dimanche d'avant l'Exaltation de la Vénérable et Vivifiante Croix (Coresi, pp. 461-466 égal au Cod.Graec. 500, pp. 859/10-873/10), avec la traduction latine, d'après la première édition, dans la Patrologie de I.P.Migne, Series Graeca, tome 150, coll. 263-280 A et 253-262, la première sous le titre : 'Ιωάννου τοῦ Καλέκα, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, εἰς τὴν τρίτην τῶν νηστειῶν κυριακήν, ἤτοι τῆς σταυροπροσκυνήσεως ("(Homélie) de Jean Kalekas, patriarche de Constantinople, pour le troisième Dimanche du carême, c'est-à-dire de la vénération de la Croix") et l'autre sous le titre : 'Ιωάννου τοῦ Καλέκα, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, εἰς τὴν κυριακὴν πρὸ τῆς ὑψώσεως ("(Homélie) de Jean Kalekas, patriarche de Constantinople, pour le Dimanche d'avant l'Exaltation (de la Croix)").[13]

Soixante homélies du patriarche Jean Kalekas se trouvent dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris.[14] 56 homélies se trouvent dans un manuscrit, et 21 autres homélies, dans un autre manuscrit, de la Bibliothèque Nationale de Vienne.[15] Les homélies du patriarche Jean Kalekas se retrouvent aussi dans un manuscrit, abîmé par le temps et auquel manquent plusieurs feuilles, dans la bibliothèque du monastère de la Mère de Dieu, de l'île Chalki, aujourd'hui Hei-bely, près de Constantinople.[16]

Les homélies du patriarche Jean Kalekas ont eu une grande circulation et une large audience à Byzance; preuve, l'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) les cite dans ses Conseils à son fils Jean VIII Paléologue.[17/] En traduction, les homélies ont circulé aussi en slavon et en roumain, chez les peuples de culture et de rite byzantin. Mais il faut faire la distinction que, pour le slavon, la traduction était faite en slavon ecclésiastique, qui était langue officielle, tandis que pour le roumain, c'était la langue populaire, la langue parlée par le peuple.

Un des principes de la Réforme a été l'exposition et l'enseignement de la parole de Dieu dans la langue du peuple.

Chez le peuple roumain, la tendance d'introduire la langue maternelle comme langue culte s'est manifestée bien avant le commencement de la propagande pour la Réforme.[18/] Le phénomène culturel a lieu à l'époque de la Renaissance lorsque la pénétration des éléments sociaux populaires dans la culture féodale entraînera peu à peu dans presque tous les pays européens, le remplacement de la langue officielle étrangère par la langue du peuple. Dans l'Occident et le centre de l'Europe, la Réforme fera triompher l'introduction de la langue du peuple aussi dans le culte, dans l'Eglise. L'imprimation de livres de culte en roumain en Transylvanie, au XVI-e siècle, correspond à l'époque de l'introduction et du développement de la Réforme religieuse luthérienne et calvine chez les Saks et les Hongrois dans cette province.[19/] On peut constater en Transylvanie une interpénétration culturelle et, jusqu'à un point, idéologique roumano-luthérienne. L'exemple le plus éloquent nous l'offre la deuxième collection d'homélies du diacre Coresi, imprimée à Braşov, du 14 décembre 1580 au 28 juin 1581, à l'initiative et aux frais du protestant Lukas Hierschel, le maire de Braşov de 1579 à 1588.

Ce livre, diffusé dans toutes les trois grandes provinces roumaines - Transylvanie, Valachie et Moldavie - avait le rôle d'expliquer dans la langue parlée par le peuple les péricopes évangéliques lues à la liturgie lors des fêtes et des dimanches dans les églises orthodoxes roumaines. Il a contribué ainsi au remplacement du slavon ecclésiastique officiel, inaccessible au peuple, par le roumain, dans l'Eglise orthodoxe roumaine et a eu un rôle important dans le développement de la littérature roumaine ancienne.

En même temps, l'ouvrage respectif a servi de lecture religieuse aussi pour les protestants de Transylvanie. Il fut diffusé tant dans les régions gouvernées par des dignitaires roumains, que dans celles gouvernées par des autorités protestantes. De la lettre adressée par Lukas Hierschel, le 14 août 1582, au juge de Bistriţa et de Valea Rodnei, auquel il avait envoyé trois exemplaires "de signal", devant lui en envoyer encore si l'oeuvre lui plaisait, de cette lettre il résulte que d'autres exemplaires ont été achetés aussi par le métropolite Ghenadie de la Transylvanie et d'Oradea, par les dignitaires de Sibiu, Cosma (Casimir) Horvath Petrichevich, châtelain de la cité de Făgăraş, puis par les voïvodes de la Valachie et de la Moldavie qui, avec leurs métropolites, avaient approuvé la diffusion de ces ouvrages.[20/]

Martha Benkner a donné un exemplaire de cet ouvrage à l'église roumaine "St.Nicolas" du faubourg Skei de Braşov, comme il résulte d'une notice datée de 1630, que porte cet exemplaire, qui se trouve actuellement à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. Outre cette notice, il y en a d'autres, sur les couvertures intérieures du livre, en latin, en grec, en allemand et en roumain, preuve de son intense circulation tant parmi les Roumains orthodoxes que parmi les Saks protestants de Transylvanie. La notice en latin, trouvée à l'intérieur de la couverture postérieure mérite l'attention :

Concordia res parvae crescent
Discordia res magne dilabuntur
Quid tibi non vis alteri ne feceris
Qui noscit Patri noscit Dominari

Omnia si perdas famam servare memento

(La concorde aggrandit les choses petites/la discorde diminuera les grandes/Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse ne le fais pas à un autre/Qui reconnaît le Père, reconnaît Dieu/Même si tu perds tout, tu gardes l'honneur).

C'est à la lumière de ces nobles principes humanistes chrétiens du XVI-e siècle que collaboraient les Saks protestants et les Roumains orthodoxes, pour la promotion des bons rapports culturels et religieux de coexistence pacifique.

Le livre de Coresi transmet un message "édificateur" à notre époque aussi, utile à toutes les nationalités, de toutes les convictions religieuses ou politiques, pour la promotion de bons rapports de coexistence pacifique dans le monde.

Notes

1. N.Iorga, Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688 (Histoire de la littérature religieuse des Roumains jusqu'à 1688), Bucarest, 1904, p. 93; Idem, Istoria literaturii românești (Histoire de la littérature roumaine), Bucarest, 1929, p. 183; Pandele Olteanu, Les originaux slavo-russes des plus anciennes collections d'homélies roumaines, "Romanoslavicq", IX, Bucarest, 1963, p. 169
2. Vasile Grecu, Izvorul principal bizantin pentru cartea cu învățătură a diaconului Coresi din 1581. Omiliile patriarhului Ioan XIV Caleca (1334-1347) (La principale source byzantine pour la collection d'homélies du diacre Coresi de 1581. Les homélies du patriarche Jean XIV Kalekas), Bucarest, 1939
3. Coresi, Evanghelie cu învățătură(La deuxième collection d'homélies), Brașov, 1581. Publié en transcription par S.Pușcariu et A.Procopovici, Carte cu învățătură (Collection d'homélies), Bucarest, 1914, p. 6. Plus loin on cite CC^2
4. K.I.Koliada, Иван Федоров и книгопечатание некоторых стран восточной Европы, dans Вестник истории Мировой культуры, Moscou, 1958, No. 1. L'étude a été traduite dans "Probleme de istorie" no. 3, Bucarest, 1958, p. 32-54
5. Pandele Olteanu, op.cit.
6. Maria Rădulescu, Originalul slav al Evangheliei cu învățătură a diaconului Coresi (L'original slave de la collection d'homélies du diacre Coresi), Bucarest, 1959
7. Pandele Olteanu, op.cit, p. 173-174
8. Ibidem
9. Ibidem, p. 184
10. Ibidem, p. 186
11. V.Laurent, Notes de chronographie et d'histoire byzantine, "Echos d'Orient", 36 (1927), p. 169
12. Pandele Olteanu, op.cit., p. 192-193
13. Vasile Grecu, op.cit., p. 7
14. H.Omont, Manuscrits grecs de la Bib.Nat., vol.III, Paris, 1888, p. 171, No. 286; Vasile Grecu, op.cit., p. 15
15. Daniel de Nessel, Catalogus manuscriptorum Graecorum etc., Vienne, 1690, No LXI et CCLXXXII; Vasile Grecu, op.cit.

16. Le Métropolite Athénagoras, Catalogue descriptif des manuscrits du saint Chalki (en grec), paru dans l'Annuaire de la Société d'Etudes Byzantines (le titre en grec), X-e année, Athènes, 1933, p. 271. Pour d'autres manuscrits, voir K.Krumbacher, "Geschichte der byzant. Lit", II-e éd., München, 1897, pp.175-176; Vasile Grecu, op.cit., pp. 15-16
17. Migne P.G. 156, 545 C et 548 A avec A 8 et C 14/II (Annexe p. 33, 33-e ligne, Vasile Grecu, op.cit., p. 25)
18. Pavel Binder et Arnold Huttmann, Românii din Brașov în epoca Reformei(Les Roumains de Brașov à l'époque de la Réforme), dans "Studii și articole de istorie", XIII, București, 1969, p. 84
19. P.P.Panaitescu, Inceputurile și biruința scrisului în limba română,(Débuts et victoire de l'écriture en roumain), Bucarest, 1965, p. 146
20. N.Iorga-E.Hurmuzaki, Documente privind istoria românilor, (Documents concernant l'Histoire des Roumains), vol. XI, p. 656; Arnold Huttmann et Pavel Binder, Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov (Genèse de la II-e "Cazanie" (1581) et les liens du diacre Coresi avec la typographie latine de Brașov), dans "Studii de limbă literară și filologie", I, 1969, pp. 256-257.



Première page de Evanghelia cu învățătură, Brașov, 1581

Bibliothèque de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie

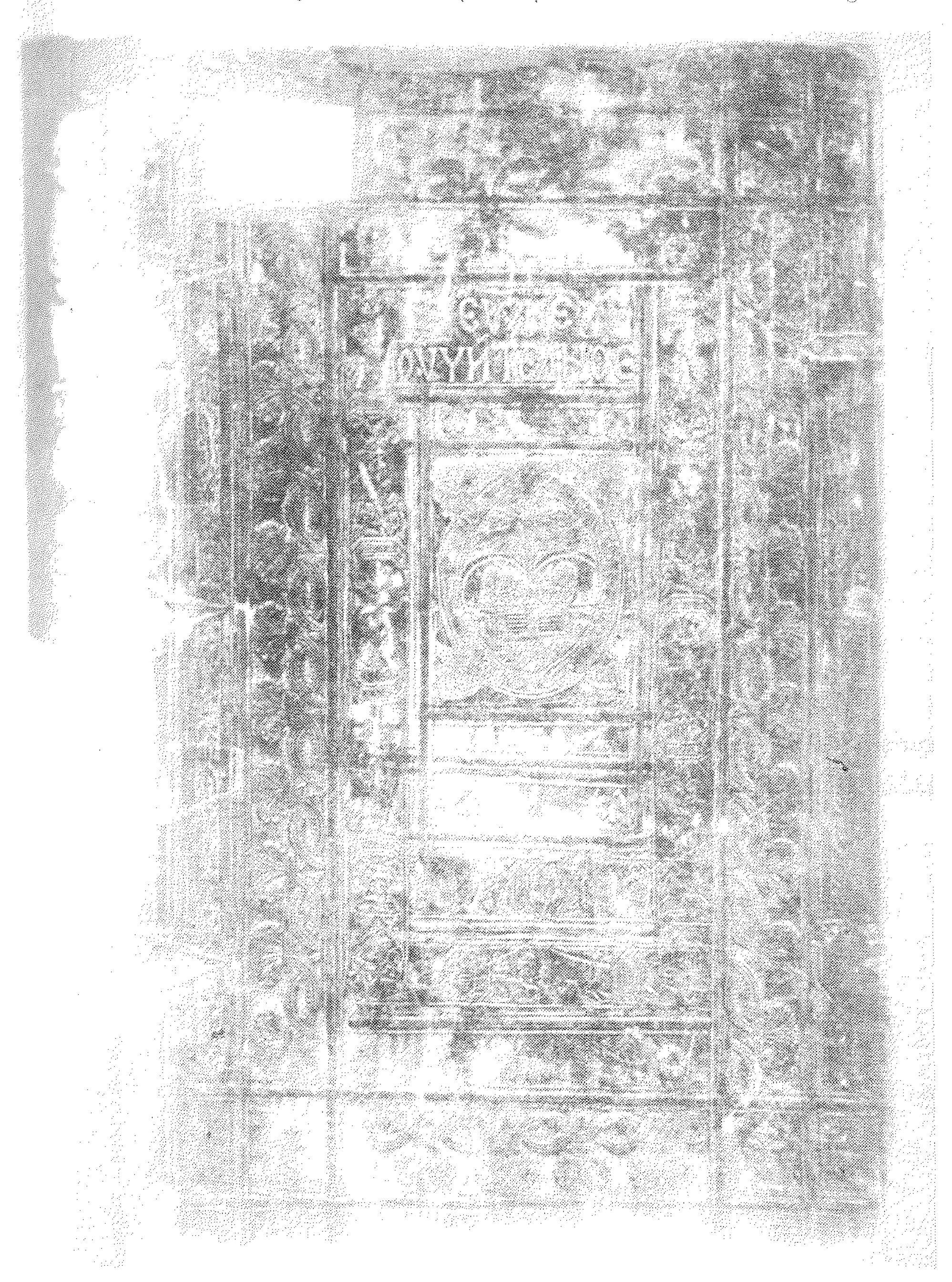


La dernière page de Evanghelia cu învățătură, Brașov, 1581, avec emblème de Brașov



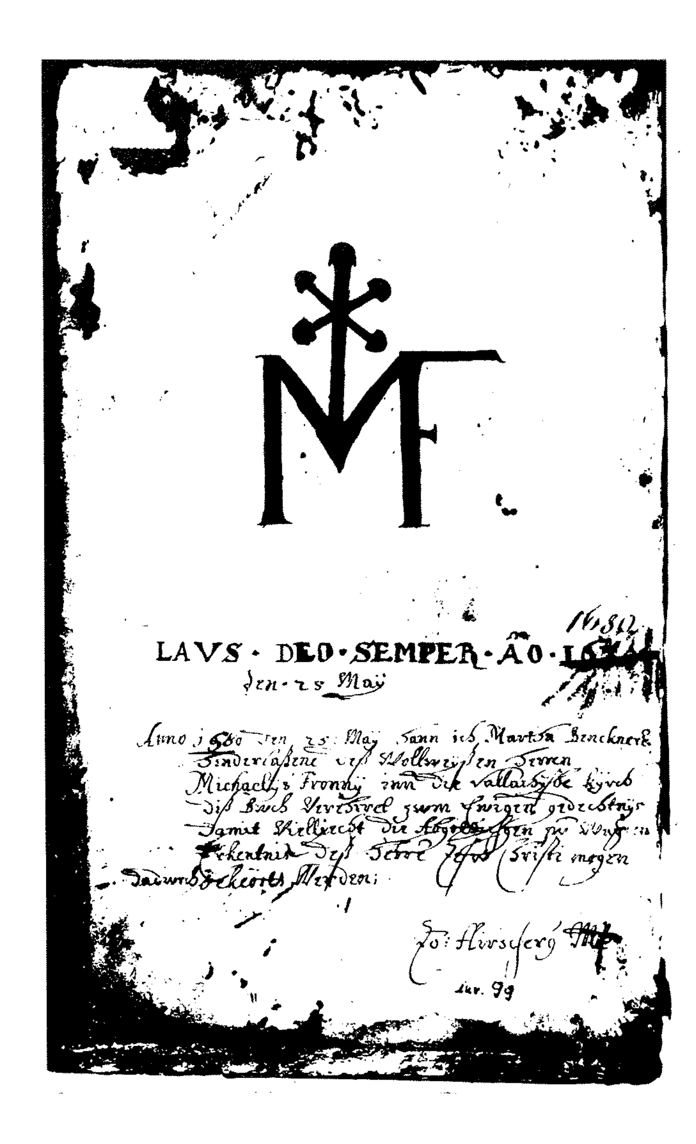
Evanghelia cu învățătură, Brașov, 1581

Gravure avec le blason de Lukas Hierchel

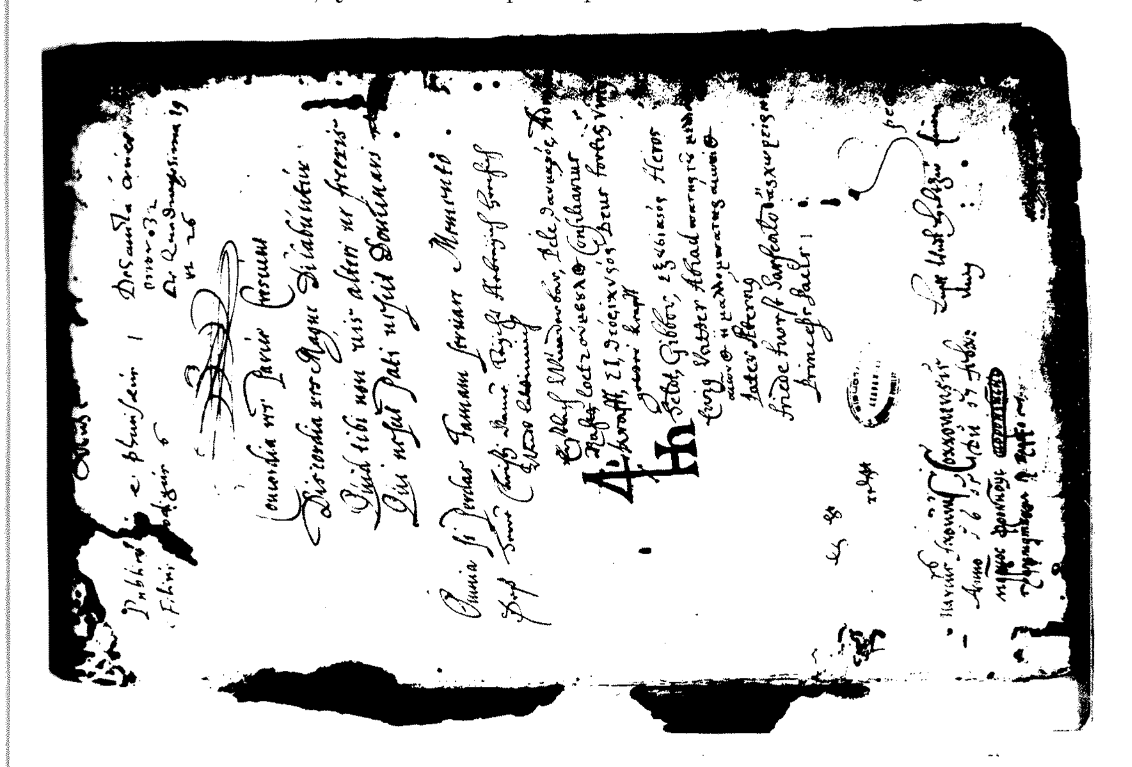


La couverture, en cuir imprimé à motifs floraux de Evanghlia cu învățătură, Brașov, 1581

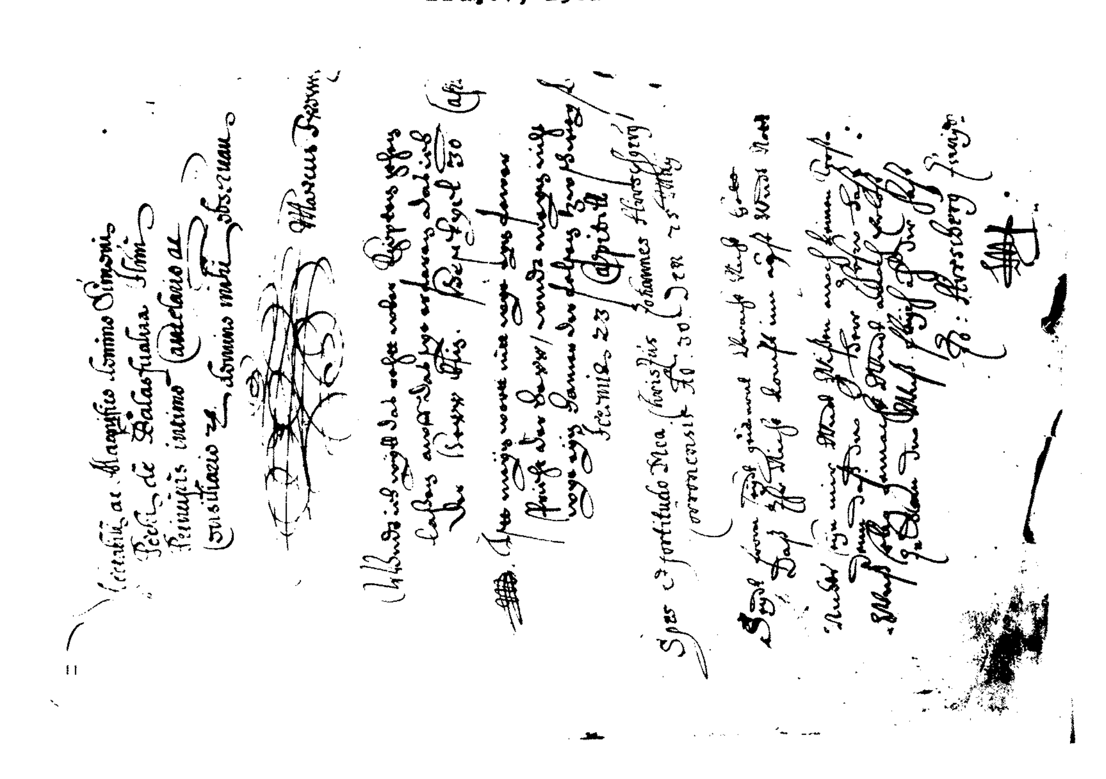




Monogramme M(ichael) F(ronius), accompagné par le dédicace du livre, fait par Jean Hierscher, ancien propriétaire du livre, fils de Martha Benkner, mariée Fronius, duquel il résulte qu'il avait été donné à l'église roumaine du faubourg Skei de Braşov



Notices à l'intérieur de la couverture postérieure de **Evanghelia cu învăţătură**, Braşov, 1581



ERNST CHR. SUTTNER

ANFÄNGE EINER ZUM CALVINISMUS TENDIERENDEN THEOLOGIE IN DER ORTHODOXIE SIEBENBÜRGENS IN DER 2. HÄLFTE DES 17. JAHRHUNDERTS

1) Der Siebenbürgener Fürst Gabriel Bethlen (1613-1629) hatte versucht, nach dem Vorbild der in Polen-Litauen 1599 geschlossenen Union der ostslawischen Orthodoxie mit der römischen Kirche eine Union der Siebenbürgener Orthodoxie mit der kalvinischen Kirche Siebenbürgens herbeizuführen. Der Erfolg blieb aus. So verordnete Fürst Georg Rákóczy I. (1630-1648) kurzerhand die Unterstellung der Siebenbürgener Orthodoxen unter die Aufsicht durch den reformierten Superintendenten. Seine Politik wurde bis zum Ende des Jahrhunderts von allen Nachfolgern weitergeführt. Erst Metropolit Atanasie Anghel konnte sich der jurisdiktionellen und theologischen Aufsicht des Superintendenten entziehen, als seine Diözese unter österreichischer Herrschaft eine Union mit der katholischen Kirche abschloß und sich der Jurisdiktion des Primas von Ungarn unterstellte[1].

Zu den Maßnahmen, die Fürst Georg Rákóczy I. und seine Nachfolger für die Orthodoxie Siebenbürgens ergriffen, gehörten eine Reihe von Auflagen für die Amtsführung des Metropoliten und die Öffnung der kalvinischen Schulen für den Nachwuchs an Führungskräften im orthodoxen Klerus. Die Auflagen für den Metropoliten hatten die allmähliche Kalvinisierung der Kirchengemeinden zum Ziel. Es entsprach dem Bildungsstand der orthodoxen Bevölkerung und den charakteristischen Zügen der Frömmigkeitshaltung orthodoxer Gläubiger, daß die Fürsten in den einschlägigen Dekreten den Metropoliten keine theologischen Lehrsätze zu den Divergenzpunkten vorlegten, sondern einschneidende rituelle Änderungen hinsichtlich jener orthodoxen gottesdienstlichen Gepflogenheiten verfügten, die Ausdruck der von der reformierten Kirche bekämpften theologischen Lehren waren. Durch Wandel im Glaubensleben sollte ein allmählicher Wandel in den Glaubensüberzeugungen herbeigeführt werden. Die Öffnung der kalvinischen Schulen für künftige orthodoxe Kleriker bewirkte, daß sich deren Denkweise jener der Kalviner annäherte. Mit der Zeit lernten die führenden orthodoxen Kleriker Siebenbürgens auch über orthodoxe Lehren, die den kalvinischen Auffassungen zuwiderliefen, in einer Art und Weise zu reden, die in der protestantisch dominierten Öffentlichkeit Siebenbürgens Anklang finden mochte[2].

Bei den Auflagen, die die Fürsten den Metropoliten von Alba Julia machten[3], um das Glaubensleben der Kirchengemeinden an kalvinische Vorstellungen anzupassen, müssen nicht nur die gottesdienstlichen Gepflogenheiten, die verboten bzw. auferlegt wurden, unsere Beachtung finden. Auch der Kontext, in dem die Verbote oder Gebote stehen, ist

aufschlußreich. Jene 15 Punkte, die man 1643 formulierte, handeln zuerst von der Glaubensverkündigung (Punkt 1 und 2). Gemäß der Bibel habe man zu predigen, es habe in der Volkssprache zu geschehen, und ein Katechismus, den man dem Bischof vorlegte[4], ein Schulbuch also, das dem orthodoxen Herkommen fremd und eine typische Schöpfung der Reformationszeit war[5], bilde die Richtschnur. Es folgt eine Unterweisung über die Sakramente (Punkt 3 und 4), die nur die Taufe und die Eucharistie anerkennt. Um die der Firmung der Katholiken entsprechende Myronsalbung, welche die Orthodoxen sofort nach der Taufe spenden, auszuschließen, wird verboten, bei der Taufspendung etwas anderes als nur Wasser zu verwenden. Auch die Spendung der Eucharistie an Unmündige wird untersagt, was die den Orthodoxen selbstverständliche Spendung der Kommunion nach der Kindertaufe ausschließt. Es folgen Verfügungen über den rechten Kult (Punkt 5 bis 7): Nur der göttlichen Majestät des Herrn Jesus Christus, von dem scharf betont wird, daß er allein Mittler zum Vater sei, gebühre Verehrung; die Zeichen und Bilder im Gotteshaus hätten nur als ein Schmuck der Wände zu gelten; bei Begräbnissen habe zu unterbleiben, was (nach kalvinischer Auffassung) "eitler Aberglaube" ist, und am kalvinischen Ritual habe der Bischof abzulesen, was allein bei Beerdigungen erlaubt sei. Sonstige Angelegenheiten obliegen dem Bischof laut dieser Auflagen (Punkt 8 bis 14) nur wegen seiner Verantwortlichkeit für Fragen der Kirchenzucht. Nur unter dieser Rücksicht wird ihm eine Zuständigkeit für Ehefragen, für die Sünder und für das Bestellen von Amtsträgern in den Gemeinden eingeräumt; der Gedanke an eine sakramentale Dimension dieser Angelegenheit wird nicht einmal mit ablehnenden Worten erwähnt. Der Fürst behandelt Fragen der Buße, der Ehe und der Ordination in einem Atemzug mit den Auflagen, daß Konversionen zum Kalvinismus nicht behindert werden dürfen, denn sie geschähen "instinctu Spiritus sancti"; daß bei der alljährlichen Generalsynode in allen schwierigen Angelegenheiten nach dem Rat des kalvinischen Superintendenten zu verfahren sei; daß gegen Anordnungen des Bischofs bei seinen Visitationen an ein kirchliches Gericht in Alba Julia appeliert werden könne, wo wiederum der Rat des Superintendenten die Lösung ermöglicht; daß der Bischof im Fall von Mischehen nicht in die Rechte des ungarischen kalvinischen Klerus eingreife. Punkt 15 behandelt staatsrechtliche Fragen. Die vier zusätzlichen Punkte von 1669 befassen sich mit einer Verbesserung des Bildungswesens und drängen auf Schulen für die Rumänen, auf die Wiederaufnahme des Buchdrucks in rumänischer Sprache und auf die Verwendung der Volkssprache beim Gottesdienst. Daneben bauen sie die Rechte des Superintendenten zur Einflußnahme auf die Synode weiter aus.

2) Beträchtliche Teile der orthodoxen Bevölkerung wurden von all dem nicht oder kaum berührt; ihre Verwurzelung im herkömmlichen Lebens- und Glaubensbewußtsein war zu stark. Jene Orthodoxen, an denen die Maßnahmen der Kalviner nicht spurlos vorüber gingen, beantworteten sie auf dreierlei Weise. Die einen identifizierten sich gänzlich mit dem Geistesgut der Kalviner; sie nahmen bald auch die Sprache der Kalviner an und gingen in den Ungarn auf. Wie groß ihre Zahl war und in welchen Landstrichen[6] sie hauptsächlich beheimatet waren, bedarf noch der Untersuchung. Andere leisteten Widerstand, indem sie sich auf eine Theologie stützten, die unter Metropolit Petr Mogila in Kiev ausgearbeitet und durch Vermittlung des Moldauer Metropoliten Varlaam im rumänischen Siedlungsgebiet verbreitet wurde[7]. Eine dritte Gruppe, die ebenfalls das Überwechseln von der Orthodoxie zum Kalvinismus verweigerte, erstrebte die Einbindung der Orthodoxie in das kulturelle Leben ihrer kalvinisch bestimmten Heimat durch ein theologisches Denken, das in ähnlicher Weise dem Kulturgut der kalvinischen Schulen des Landes zuneigte, wie die damalige Kiever Theologie den Jesuitenschulen verpflichtet war. Die Gruppe hatte kaum Zeit, sich zu artikulieren; sie verlor sich bald wieder infolge der Umwälzungen beim Friedensschluß von Passarowitz. Wir wollen im folgenden dreierlei Zeugnissen nachgehen, die es von ihr gibt.

a) Als in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts wieder eine rumänische Druckerei einsatzfähig war, begann der Priester Ion Zoba din Vinţ mit dem Drucken von Büchern, die in den kontoversen Fragen zwar eindeutige kalvinische Positionen vermieden, aber die theologischen Themen nach Möglichkeit so aufgriffen, wie es die Kalviner taten. In der Literaturgeschichte von G. Ivaşcu wird Ion Zoba schlechterdings als Kalviner bezeichnet[8]. Dies ist nicht berechtigt. Er war zwar bei Kalvinern in die Schule gegangen und hatte deren Denkweise angenommen, hielt sich aber nach Ausweis seiner Publikationen für einen loyalen Sohn seiner angestammten Kirche. Er arbeitete, wie er im Vorwort zu seinem ersten Buch schrieb, "für die Erleuchtung unseres Volkes" und publizierte, was er diesem Ziel für dienlich erachtete. Daß er in wenigen Jahren eine ganze Reihe von Büchern drucken und auch verkaufen konnte, belegt, daß er auf Interesse stieß. Freilich können wir das genaue Ausmaß des Interesses nicht bestimmen.

In seinem ersten Buch mit dem Titel "Schatzkästchen" publizierte Ion Zoba 1683 15 Grabreden[9]. 1685 folgte ein "Kurzer Wegweiser zum guten Handeln", der Lebensregeln im Geist der Lehrer Ion Zobas darbot[10]. Noch im selben Jahr druckte Ion Zoba ein Stundenbuch in rumänischer Sprache, um die Volkssprache beim Gottesdienst weiter zu ver-

breiten; denn viele, schrieb er im Vorwort, gingen mit Eifer zur Kirche, um zu hören und Nahrung für ihre Seele zu finden, doch weil sie dort nichts verstünden, gingen sie enttäuscht wieder nach Hause. Schließlich folgte 1689 ein Euchologion. Das Vorwort belehrt über die Sakramente. Weit ausholend werden zuerst die Sakramente der Urzeit (Paradies als Zeichen des Himmelreiches und Lebensbaum als Zeichen Christi), die Sakramente der Zeit nach dem Sündenfall (Opfer Abels und Noes, Arche und Regenbogen) und die der Zeit unter dem Gesetz (Beschneidung seit Abraham und Osterlamm seit Moses als die großen Sakramente, dazu die fünf Machttaten: Wolkensäule, Zug durch das Meer, Manna, Wasser aus dem Fels und eherne Schlange) aufgeführt. Dann belehrt das Vorwort über die Sakramente des neuen Bundes, deren Ritual sich in dem Buche findet: Taufe, Myronsalbung, Ehe, Beichte, Krankensalbung[11]. Zwar führt Ion Zoba als Beleg für seine Ausführungen nur Schriftstellen an, kein Zitat aus den Vätern oder den Kanones der Kirche. Doch hielt er trotz seiner kalvinischen Art und Methode in der theologischen Darlegung entgegen seinen Lehrern an der Siebenzahl der Sakramente fest, übernahm auch alle Segnungen des herkömmlichen Euchologions und änderte nichts an den überlieferten Gebeten, sodaß man in der Walachei keine Bedenken hatte, Ion Zobas Ausgabe nachzudrucken[12].

b) 1697 starb Bischof Teofil von Alba Julia, der Unionsverhandlungen mit den Katholiken aufgenommen hatte, eines unerwarteten Todes; allerlei Vermutungen rankten sich um sein plötzliches Hinscheiden. Zum Nachfolger wählte eine vom kalvinischen Superintendenten dominierte Synode Atanasie Anghel, einen Absolventen jener Schule, aus der Ion Zoba hervorgegangen war[13]. Ihm selbst oder zumindest jenen Siebenbürgener Kreisen, die seine Erhebung betrieben[14], muß ein Glaubensleben der Kirchengemeinden als richtig und erstrebenswert erschienen sein, das weithin den Bedingungen Rechnung trug, die von den kalvinischen Fürsten aufgestellt waren. Jedenfalls hielt man es in der Walachei für angemessen, daß Patriarch Dositheos von Jerusalem, der sich damals in der walachischen Hauptstadt aufhielt, dem neuen Bischof schriftliche Anweisungen für die Amtsführung mitgab[15], in denen ihm elementare Gegebenheiten des orthodoxen kirchlichen Lebens, von denen man meinen möchte, daß sie jeder einfache orthodoxe Gläubige kennen müßte, eigens eingeprägt werden. Es wäre ein Hohn für einen Bischofskandidaten, ihm ein derartiges Schriftstück zu übergeben, wenn das Glaubensleben seiner Diözese bzw. wesentliche Teile derselben nicht weit vom orthodoxen Herkommen abgeglitten wäre.

Patriarch Dositheos hielt es für erforderlich, dem Bischof den Vollzug aller jener Bestandteile des orthodoxen gottesdienstlichen Erbes, die der Siebenbürgener Fürst verboten hatte, eigens auf die Seele zu binden. Er wählte aber für seine Ermahnung eine andere als die in den Urkunden der Siebenbürgener Landesherrn ganz aus kalvinischem Geist entworfene Gedankenfolge[16]. Die kalvinisierenden Siebenbürgener Orthodoxen unterschieden sich eben von der Orthodoxie Walachiens nicht allein durch das Unterlassen verschiedener Bräuche, sondern ganz besonders durch die Art und Weise, wie sie ihr Erbe darlegten. Dositheos setzt daher in seiner Mahnschrift die einzelnen Punkte so zueinander in Beziehung, daß sie jenen Rang zurückerhalten, der ihnen nach orthodoxem Bewußtsein zukommt.

An die Spitze (Punkt 1) stellt Dositheos das Erfordernis der Treue zu den heiligen Konzilien und zu den Vätern, und er nennt den Heiligen Geist Geber und Lehrer der heiligen Schrift und der Väter; zum Schutz der Orthodoxen, die wegen des Widerspruchs gegen die Bestimmungen des Fürsten im Zeitalter des Staatskirchentums als aufsässige Untertanen erscheinen könnten, verweist Dositheos aber sogleich auch für die Pflicht zur bürgerlichen Loyalität gegen Staat und Behörden. Dositheos geht über zur Glaubensverkündigung (Punkt 2 bis 6). Er fordert die volkssprachliche Predigt und bindet die Wahl der Priester, die in den Anweisungen der Fürsten nur als ein Akt notwendiger Kirchenzucht aufschien, an die Voraussetzungen für den Verkündigungsdienst; die Exegese der Väter, die stets die Orientierung abgab für die kirchliche Schriftauslegung, müsse dies bleiben, und die herkömmlichen liturgischen Bücher in slawischer oder griechischer Sprache seien Grundlage für die Gottesdienstfeier. Dann unterweist Dositheos über die Sakramente (Punkt 7 bis 15). Er betont die Siebenzahl und spricht zu jedem der Sakramente einzeln. Ausdrücklich widerspricht er der Verfügung der Fürsten, Myronsalbung und Kommunion der Unmündigen zu unterlassen. Was Dositheos dem Bischof bezüglich der Kirchenzucht aufträgt, ist ein Bestandteil seiner Belehrung über die Sakramente; dies zeigt, daß nach orthodoxer Auffassung das Recht nicht so sehr die Zucht der irdischen Kirche wahren als das Heilsgeschehen der Mysterien ermöglichen will. Dann wendet sich Dositheos anderen Fragen des Kults zu (Punkt 16 bis 18). Er betont - gegen die Einschränkung vonseiten der Fürsten - das Erfordernis, alles zu vollziehen, was nach orthodoxem Herkommen zum geistlichen Nutzen der Toten festgelegt ist; er spricht von der Verehrung, die den heiligen Geräten, Symbolen und Bildern zukommt, und er kehrt heraus, daß es mit dem gläubigen Bekenntnis zu Christi ausschließlicher Mittlerrolle in Einklang stehe, die Fürbitte der Heiligen anzurufen. Der nächste Fragenkreis betrifft den praktischen Vollzug des christlichen Lebens (Punkt 19 und 20). Dositheos lehrt, daß ein Glaube,

der sich nicht in guten Taten bewährt, tot sei, und betont die Schlüsselgewalt in der Kirche, wenn er dem Bischof auf die Seele bindet, hinsichtlich aller Zweifels- und Streitfragen auf den regelmäßig zu berufenden Synoden "gemäß der Lehre der Hl. Schrift, den Kanones der hl. Konzilien und den Schöpfungen der hl. Väter (die Angelegenheit) zu erforschen und zu untersuchen, um die Betrübnisse und Hindernisse wegzuräumen, den Zweifel zu durchschneiden und den Frieden in der Kirche herzustellen"; in Fragen aber, zu deren Lösung des Bischofs und seiner Synode Lehrautorität nicht genügt, wende er sich an die Metropolie und notfalls über den Metropoliten bis an den Patriarchen von Konstantinopel; "Seine Heiligkeit aber und dessen große und hl. Synode werden gewiß und unverzüglich die Zweifel beseitigen und die Entscheidungen eiligst durch den Vater Metropoliten von Ungrowlachien Euer Hochwürden zukommen lassen." Ganz zum Schluß erst (Punkt 21) und nicht als Richtschnur, sondern nur als ein Buch, das einzelnes näher erläutert, erwähnt Dositheos den Katechismus, den sich die Orthodoxie im 17. Jahrhundert schuf: die "Confessio Orthodoxa" des Petr Mogila, wie sie 1642 in Iaşi verbessert und 1691 in Walachien auf Rumänisch gedruckt wurde. Eine Mahnung zur getreuen Erfüllung der Hirtenpflicht (Punkt 22) beendet das Lehrdokument.

c) Bischof Atanasie sah, daß es Reformen braucht, wenn überall in den Gotteshäusern seiner Diözese das Glaubensleben dem Mahnschreiben des Patriarchen Dositheos entsprechen sollte. Noch ehe er nach Wien reiste, um vom Kaiser seine Amtseinsetzung zu erreichen und den Unionsabschluß mit den Katholiken rechtsgültig zu machen, ließ er im September 1700 von seiner Synode Reformbeschlüsse verabschieden[17], die - da sie kaum ohne Grund gefaßt wurden - erahnen lassen, was zumindest in einem Teil der Gotteshäuser üblich gewesen sein muß. Priester, welche die Glaubensverkündigung in der Volkssprache vernachlässigten, wurden mit Strafen bedroht (nr. 14); wiederverheiratete Priester hat es gegeben (nr. 16); Taufen, bei denen die Myronsalbung unterblieb, wurden durch Androhung der Amtsenthebung des Taufpriesters unterbunden (nr. 17); der Festkalender und die liturgische Rangordnung der Heiligenfeste mußte durch Androhung einer Geldstrafe eingeschärft werden (nr. 18); Exkommunikation wurde verhängt gegen Gläubige, die die Fastenordnung nicht beachteten (nr. 21); mit Geldstrafen bedrohte man Gemeinden und Priester, in deren Gotteshäuser es keine Ikone Jesu Christi, der Gottesmutter und des hl. Nikolaus gab (nr. 24) und Priester, die den Sakralgegenständen ihres Gotteshauses keine Sorgfalt zuwandten (nr. 25).

3) Nur von Anfängen einer Siebenbürgener orthodoxen Theologie,

die zum Kalvinismus neigte, war in der Überschrift dieses Beitrags die Rede. Über Anfänge kam die Bewegung nicht hinaus, denn die politische Entwicklung nahm den Protestanten Siebenbürgens an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert die Möglichkeit, das öffentliche Leben allein zu bestimmen. Die Habsburger stützten lieber die Kirchen vorreformatorischer Tradition. So erlosch die Bewegung wieder, ehe sie effektiv werden konnte. Doch als eine Bestrebung aus der Zeit zwischen Patriarch Kyrill Lukaris und dem russischen Erzbischof Feofan Prokopovič, aber ohne erkennbare direkte Relation zu den beiden Hierarchen, verdient sie wohl doch Beachtung.

Anmerkungen

1) Der Vorgang wird ausführlich dokumentiert in den Abschnitten über das Fürstentum Siebenbürgen unseres Beitrags: "Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation", der im Jahrbuch "Kirche im Osten", Jahrgang 25(1982), erscheint.

2) Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit dem früher stattgehabten Vorgang in der Kiever Metropolie, bei dem sich die dortige Orthodoxie Denkweisen der gegenreformatorischen katholischen Theologie zu eigen machte. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß für die Ostslawen in Polen-Litauen ein großer Freiraum zu eigenverantwortlichem Handeln bestand, als sie sich den gegenreformatorischen Denkweisen öffneten, während die Orthodoxen Siebenbürgens bei dem Vorgang, von dem hier die Rede ist, in Abhängigkeit von den Kalvinern gehalten waren. Von den Ereignissen in Polen-Litauen handelt unser Aufsatz "Die Bedeutung der Donaufürstentümer für die Entfaltung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert" in: Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 240-250.

3) Die Auflagen umfaßten am Ende des 17. Jahrhunderts 19 Punkte. 15 Punkte wurden bereits 1643 anläßlich der Bestätigung des Bischofs Simion Stefan durch Georg Rákóczy I. formuliert; 1669 fügte Fürst Michael Apaffi weitere 4 Punkte hinzu. Bestätigungsurkunden für Bischöfe von Alba Julia mit den 15 oder 19 Punkten sind mehrfach publiziert. Wir benützen im folgenden die Edition von T. Cipariu, Archivu pentru filologia şi istoria, Blasii 1867, S. 609-614 und 628-634.

4) Es handelt sich um einen kalvinischen Katechismus in rumänischer Sprache, der auf Veranlassung des Fürsten 1640 in Alba Julia gedruckt worden war.

5) Vgl. LThK VI, 45-50; RGG III, 1178-1186.

6) Auch ungarische Komitate mit zahlreichen orthodoxen Gläubigen, meistenteils slawischer Sprache, für die in Mukačevo ein orthodoxer Bischof amtierte, unterstanden den Siebenbürgener Fürsten. Was in diesem Beitrag über Siebenbürgen gesagt wird, gilt ebenso für jene Gebiete, die zwar nicht zu Siebenbürgen gehörten, aber dem Siebenbürgener Fürsten botmäßig waren. Es mag sein, daß dort die vollständige Konversion zum Kalvinismus relativ häufiger war als im eigentlichen Siebenbürgen.

7) Über diesen Vorgang referiert der in Anm. 1 zitierte Beitrag.

8) G. Ivaşcu, Istoria literaturii române, Bd. 1, Bukarest 1969, S. 239.

9) T. Cipariu, Crestomaţia sau analectele literare, Blaj 1858, S. 114-127, bringt Auszüge aus den Vorworten, die 3. Predigt "Wenn einer stirbt, der viel Krankheit und großes Leid erduldete", und die Gebete vor und nach der Predigt bei der Beerdigung eines Priesters. Die Predigt geht von Hiob 19,21 aus, zitiert weitere Texte (jedesmal unter genauer Angabe von Kapitel und Vers, wie dies bei Zobas Lehrern gebräuchlich war) und unterläßt den Rekurs auf die Schriftinterpretation der Väter. Die Fürbitte für den Toten ist kein Thema, weder in dieser Predigt, noch in den Gebeten bei der Priesterbeerdigung.

10) A. Rosetti (Hg.), Istoria literaturii române, Bd. 1, Bukarest 1970, S. 442, nennt den Wegweiser ein Buch"für die Erfordernisse der Absolventen kalvinischer Schulen, wahrscheinlich der Schule im Kloster von Alba Julia. Es handelt sich um einen Leitfaden des geistlichen Lebens, um eine Übersetzung eines englischen Werkes, die vermittels einer ungarischen Version Stefan Matkos erfolgte".

11) Die Ordnung der Eucharistie findet sich nach orthodoxem Brauch im Liturgikon, die der Priesterweihe in einem Pontifikale.

12) A. Rosetti, a.a.O. führt aus: "alle Ausgaben, die auf dieses Euchologion folgten, benützten es (z.B. die slawisch-rumänische Ausgabe von Buzău, 1694, und auch jene von Rîmnic des Jahres 1706, von der behauptet wird, sie sei aus dem Griechischen übersetzt, sind mit einigen Änderungen nach Zobas Text bearbeitet.)"

13) Die Ereignisse sind dargestellt bei O. Bârlea, Die Union der Rumänen, in: W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 143-146.

14) Im einschlägigen Abschnitt des in Anm. 1 zitierten Beitrags wird gezeigt, daß sehr wahrscheinlich Atanasie selbst zu diesen Kreisen zu zählen ist. Ein dort nicht erwähntes Argument für eine kalvinisierende Tendenz von Atanasie Anghel ist die Tatsache, daß Atanasie in Bukarest nicht vor der Theologie der Katholiken gewarnt wurde, und dies, obgleich sein Vorgänger Teofil die Union mit Katholiken suchte und Patriarch Dositheos sein eigenes Bekenntnis aus dem Jahr 1672 von allzu katholisch erscheinenden Lehren reinigte, ehe er es 1690 publizierte.

15) Der Text der Anweisung auf Rumänisch in: Biserica Ortodoxă Româna 8 (1884) 714-721; in deutscher Übersetzung bei A. Schaguna, Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich, Hermannstadt 1862, S. 73-82.

16) Dies ist umso auffälliger, weil Dositheos sein Bekenntnis, das eine Entgegnung auf das kalvinisierende Bekenntnis des Kyrill Lukaris darstellt, voll und ganz nach der Gliederung aufbaute, die Lukaris seinem Bekenntnis gegeben hatte.

17) Zu dieser Synode vgl. O. Bârlea a.a.O. S. 165-166. Der Text der Bestimmungen bei N. Nilles, Symbolae ad illstrandem historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Innsbruck 1885, S. 250-255. Die Maßnahmen bezogen sich auf Mißstände verschiedener Art; wir referieren im folgenden nur über die unser Thema betreffenden Punkte.

11.3 HANDSCHRIFTEN, BÜCHER, DRUCKEREIEN UND VERLAGE

ANNA MESCHINI

L'ANTOLOGIA GRECA FRA CODICI E INCUNABOLI

La pubblicazione del *Catalogus translationum et commentariorum* promosso dal Kristeller è ferma da un decennio al terzo volume: perciò non ha finora visto la luce il *Bericht* di James Hutton sull'esegesi umanistica dell'Antologia Planudea. Sulle traduzioni latine e volgari degli epigrammi greci dal XV al XIX secolo in. ragguagliò lo stesso Hutton in due grossi volumi, in cui l'aspetto informativo predomina sulla sistemazione critica dell'amplissimo materiale[1]. Quanto alla ricostruzione della *Spätgeschichte* editoriale dell'Antologia (dall'*editio princeps* del 1494 alla wecheliana del 1600), essa fu oggetto di attenzione già da parte di Jacobs[2]; ma più di tutti se ne occupò Pierre Herbert (m. 1872), a margine d'un'incompiuta traduzione dell'Antologia in francese: il libro postumo, in cui furono sommariamente esposti i risultati del suo annoso lavoro, non ebbe peraltro circolazione[3]. Nel 1912 A. Calderini affrontò di nuovo, circoscrivendolo, il problema su cui più s'era angustiato l'Herbert: quello della tradizione manoscritta degli scolii greci stampati ai margini dell'edizione wecheliana dell'Antologia[4]. Non andò però oltre un semplice elenco di mss. e incunaboli in cui aveva ritrovato, più o meno esattamente, il testo di quegli scolii. A distanza di molti anni Mioni e Gallavotti ripresero l'argomento, apportando ulteriori precisazioni, ma lasciando ad altri il compito d'uno studio esaustivo[5].

I moderni editori dell'Antologia Palatina, a eccezione di H. Stadtmüller, che integrò saltuariamente il testo della wecheliana con l'incunabolo bernese di cui disponeva, ignorarono del tutto gli scolii greci alla Planudea. Così, nelle edizioni correnti del Beckby e delle Belles-Lettres molte correzioni sono attribuite a J. Brodeau, talora a V. Obsopoeus, mentre figurano già nella tradizione manoscritta da cui deriva il testo edito degli scolii. Il disinteresse degli editori è dovuto principalmente al fatto che i *commentariola Graeca* nel loro assetto stampato non sono che spiegazioni delle allusioni mitologiche degli epigrammi, o forniscono ragguagli geografici sui toponimi, attingendo prevalentemente a Strabone e a Stefano Bizantino; obbligata è la citazione *ad verbum* di Pausania a margine degli epigrammi epidittici su opere d'arte. Se il livello dell'esegesi è modesto, egualmente deludente è il contributo alla diortosi delle corruttele[6]. Tuttavia l'esame della tradizione manoscritta di questi scolii mette in evidenza elementi di novità rispetto al testo edito e induce a modificare alquanto il primo giudizio.

Da tale esame si ricavano subito due dati: i mss. conservano scolii più numerosi di quelli editi e spesso in redazione più completa e corret-

ta; le congetture, anch'esse più numerose, sono talora di notevole qualità. Non meno rilevante è il fatto che i mss. e le note degl'incunaboli consentano, attraverso identificazioni di scribi e datazioni, di formulare ipotesi sull'origine e sulla paternità del corpus scoliastico. Mi limito in questa sede a dare conto di alcuni risultati raggiunti con la mia ricerca.

Degl'incunaboli dell'*editio princeps* con scolii marginali manoscritti, sono irreperibili almeno tre esemplari che avrebbero avuto grande valore documentario: quello scoliato da Zenobio Acciaioli (disperso con la biblioteca del card. Zelada, nella quale, a detta di Jacobs, W. Uhden lo vide a Roma alla fine del sec. XVIII); quello posseduto dal bibliofilo Renouard, cui si deve l'unica descrizione superstite: esso sarebbe stato completamente annotato da Aldo, che avrebbe copiato integralmente anche 45 fogli mancanti (a quanto pare, andò disperso in una vendita privata); infine quello appartenuto allo stravagante filelleno Frederic North, Lord Guilford, giunto per vie ignote nelle mani dell'Herbert, che per ultimo ne diede notizia, traducendo lo scolio ad AP IX 435 che, nello stesso assetto, compare solo nell'Inc. III 81 della Biblioteca Vaticana.

Tra gl'incunaboli superstiti, quello che conserva le annotazioni più antiche è l'Inc. 29 della Biblioteca Casanatense di Roma: le note che corredano una quindicina di pagine del l. II della Planudea sono state riconosciute come autografe di Angelo Poliziano, pubblicate e accuratamente commentate[7]. Poiché l'incunabolo fu finito di stampare l'11 agosto 1494 e il Poliziano morì il 24 settembre dello stesso anno, le note furono scritte nello spazio di circa un mese. Formulate col sussidio di lessici (specie *Suida*) e di reminiscenze d'amplissime letture personali, esse non hanno a che vedere col corpus di scolii greci di cui s'è detto. Le sporadiche coincidenze (p. es. ad AP XI 139.1; IX 487; IX 484) si spiegano con l'utilizzazione degli stessi strumenti da parte del Poliziano e dello scoliaste.

Dei quattro incunaboli della Biblioteca Vaticana (Inc. III 78,79,80, 81), appartenuti a Fulvio Orsini, s'è di recente occupato C.Gallavotti, a margine di suoi rinnovati studi teocritei. Puntualizzando una tesi già da altri sostenuta, egli indica nell'Inc. III 81 "probabilmente... il capostipite di quel corpus di scholia Graeca agli epigrammi, che si conosce da varie fonti manoscritte e che viene generalmente attribuito a Musuro nel suo nucleo fondamentale". La tesi trova valido appoggio, più che nella presenza del cit. scolio di carattere autobiografico ad AP IX 435[8], nel fatto che gli scolii, o i lacerti di scolii che si leggono su alcuni fogli del deteriorato esemplare, sono autografi dello stesso Musuro. Già Gallavotti ha ricavato da una nota a un luogo del l. VII, contenuta nel cit. incunabolo del Renouard: "Hoc audivi a Marco Musuro, viro optimo,

Patavii 1506", che il commento di Musuro nacque a ridosso del corso da lui tenuto in quell'anno nello Studio patavino. Trovo conferma di questa conclusione in una nota del Neap. II D 44 (commento latino alla Planudea autografo di Gerolamo Aleandro), f. 140 rv: "Hic nostra interrupit studia pestis Patavii 1505 die 25 Julii", cui segue (f. 140v): "1505 die ultimo Novembris Christo duce".

Non sappiamo se Musuro abbia mai approntato una copia, per così dire, ufficiale e definitiva del suo commento: quello che è noto dai mss. reca tracce palesi di rielaborazioni estranee. Tuttavia un frammento autografo si trova nello stesso Inc. III 81 della Vaticana, legato insieme ai fogli di guardia (ff. 1v-7v all'inizio; 9v-11 alla fine del volume); la grafia corsiva e la presenza di correzioni interlineari provano che il frammento, ormai in condizioni molto precarie di conservazione, è un reperto casuale, forse salvato fra le carte del Musuro, quando, dopo la sua morte, passarono in altre mani. Nonostante l'evidente provvisorietà della stesura, il testo del commento offre novità degne di nota; basterà dire che vi si ritrovano scolii assenti dalla wecheliana e presenti nei mss. del corpus; lezioni poziori o testo corretto in casi di corruzioni della vulgata; scolii ignoti da altra fonte[9].

Poiché l'Inc. III 81 ci è pervenuto sconciato da grandi lacune, per ricostruire la fisionomia complessiva del "codex Musuri" (la denominazione è di L. Sternbach) si devono raccogliere tutte le citazioni del commento presenti in mss. e note mss. dell'*editio princeps*. Già abbiamo ricordato la nota presente nell'incunabolo del Renouard (ignoriamo però il contenuto dell'esegesi di Musuro, cui lo scriba si riferisce). Un'altra citazione sporadica e casuale è quella che si legge nell'Ambr. F 30,f. 50, ad AP XI 141: "Ita scriptum erat in libro M(arci) Musuri senesco, quod hic conveniet: καὶ ἀεὶ ὁ Ἄθως πλείσθω καὶ ὁ Ἑλλήσποντος πεζευέσθω καὶ ὁ ἥλιος ὑπὸ τῶν Περσικῶν βελῶν σκεπέσθω". Rimando all'art. cit. del Gallavotti per il senso che la citazione di Luc. *Rhet. praec.* 20 ha in relazione all'epigramma di Lucillio, e mi limito ad avvertire che, se la nota latina ci consente d'attribuire a Musuro la segnalazione del *locus similis* lucianeo, la scarsa perspicuità di "senesco" non è irrilevante, come afferma Gallavotti, in quanto ci priva d'una inaudita informazione sul codice. Inoltre non credo che la frase latina che precede il greco di Luciano debba necessariamente risalire a un annotatore occidentale (Gallavotti pensa, e.g., a Zenobio Acciaioli): anche i più illustri greci che vissero in Italia acquisirono piena padronanza del latino, tanto da cimentarsi nella traduzione di difficili testi filosofici e scientifici. In ogni caso, tra gli umanisti italiani, non solo l'Acciaioli s'occupò intensamente della Planudea: a Lattanzio Tolomei e a Gerolamo Aleandro dobbiamo pregevoli commenti latini, che si possono leggere rispettivamente nel Vat. Gr.

1169 e nel cit. Neap. II D 44. A entrambi era noto il codex Musuri, dal quale il primo trae circa 80 citazioni (25 sono respinte con un deciso "non placet"), e il secondo un numero imprecisabile di osservazioni, riconoscibili con certezza solo quando fanno riferimento a usi lessicali della Creta del tempo.

Il commento del Tolomei, da me analizzato minutamente in altra sede, si serve, oltre che del codex Musuri, anche dell'esegesi e della diortosi alla Planudea del patavino Augusto Valdo, la cui fama di grecista (insegnò alla Sapienza di Roma nei primi decenni del sec. XVI) può essere così per la prima volta vagliata su basi concrete. Il Tolomei, inoltre, non manca di utilizzare in alcuni luoghi anche un "exemplar" ignoto che gli apparteneva.

Il commento dell'Aleandro ripropone, innanzi tutto, il tema, sinora marginalmente affrontato, delle capacità filologiche del futuro cardinale, esercitate in edizioni di testi greci e latini almeno fino al 1512-13. Tali edizioni, realizzate in Francia per un ambiente in cui la cultura greca era ancora rudimentale, non hanno mai goduto di buona fama; ma recentemente, la superiorità rispetto alla *princeps* aldina dell'edizione parigina del *De audiendo* plutarcheo (1513), che sulla base di persuasive osservazioni gli dev'essere attribuita, ha stupito non poco lo studioso che per primo l'ha constatata[10]. La versatilità dell'ingegno dell'Aleandro e l'ampiezza dei suoi interessi sono attestate nei mss. miscellanei conservati nella Vaticana. L'assetto incondito degli autografi e le lacune della trascrizione di scribi ignoranti, hanno sinora dissuaso gli studiosi dal considerarli con attenzione. Il cit. ms. napoletano, invece, è un esemplare di lusso, eseguito al meglio delle possibilità grafiche dell'Aleandro, e contiene un commento che, se nasce, come dice la data del f. 140, nel periodo in cui più totale era la sua dedizione alla filologia, fu però continuato nel corso di lunghi anni: l'ultima data segnata a f.149v è il 1522. Agli anni della maturità risalgono i rimandi alle sue "observationes" contrassegnate da lettere dell'alfabeto (le quali, com'è noto, si trovano nei mss. miscellanei della Vaticana[11]); anche l'ampiezza delle citazioni di autori latini rivela un'esperienza maggiore di quella presumibile in un giovane, quale era l'Aleandro quando seguiva a Padova i corsi di Musuro. Pure sembra evidente che questo commento abbia avuto origine proprio da modeste recollectae di lezioni universitarie: lo suggerisce la data del 1505 e la struttura delle singole note. Tralascio per ora le questioni relative all'assetto del commento, che riguarda i primi due libri della Planudea e una parte del settimo, e alla copia abbreviata che da questo commento trasse Lazaro Bonamico nell'Ambr. O 122 sup., ff. 136-221[12]. Più utile è dare alcuni specimina come esempio della tecnica esegetica dell'Aleandro e delle fonti messe a profitto.

> Neap. II D 44, ff. 2v/3 AP IX 557.1: ὁ σταδιεὺς Ἀρίης : in laudem Arie stadiodromi, i.e. cursoris scriptum est hoc epigramma, Tarsensem (*sic*) genere quem comparat vel potius etiam preponit Perseo illi Argivo. dicit autem: /Arias Meneclis filius, sc. cursor, οὐ κατελέγχει , non redarguit, non vituperat, non dedecorat, non dehonestat. sic et Pindarus [*P.* 8.36] : Θεόγνητόν τε οὐ κατελέγχεις , οὐδὲ Κλειτομάχοιο νίκαν. - 2 σὸν κτίστην· tuum conditorem. Stephanus non a Perseo sed a Sardanapalo edificatam ait Tarsum Cilicie urbem; forsan autem poeta Argivorum coloniam obscure locutus est et innuere voluit et quem οἰκιστὴν appellare debuit, i.e. colonie deductorem et qui habitare facit, κτίστην dixit, i.e. conditorem. -3 τοῖοι γὰρ παιδὸς πτηνοὶ πόδες : intelligendum: sunt (et est epiphonema tales) sunt pueri, sc. Arie, volucres pedes neque illi eidem Arie neque ipse Perseus ostendisset tergum.- θέων : currens.- 5 ἐφ' ὑσπλήγγων: laquei genus est, ἀφετηρία et repagula dicuntur a nostris, unde emittuntur equi in stadium, carceres ipsi. - 6 ἠίθεον : iuvenem Ariam. Grecis ἠίθεος dicitur in maribus quod in feminis παρθένος significat, quasi apud nos celebs. sed ἠίθεος iuvenilem omnino etatem claudit comprehenditque. -μέσσῳ : propter versum assumpsit alterum σ .-σταδίῳ : curriculo.

Appare evidente che l'*interpretatio* dell'Aleandro poggia sullo scolio greco d'origine musuriana (cfr. Inc. III 81, f.A 2), da ultimo approdato alla p.3 della wecheliana; tuttavia la maggior ampiezza della formulazione e l'aggiunta di qualche osservazione (p.es. quella relativa a μέσσῳ) nonché lo spazio riservato alla traduzione latina dei singoli vocaboli risalgono verisimilmente allo stesso Aleandro.

> f.3v AP VI 256: Carmen est iambicum archilochium trimetrum. σημείωσαι νικῶ δὲ πυγμὴν Ὀλύμπια et sic apud oratores Lucianumque. dixit leonis oculos: nam καταπληκτικὸν καὶ ὀξὺ ὁρᾷ ὁ λέων et inde dicitur, ut inquit Moschopulos ex antiquorum opinione.- 1 <τένοντα>: τένων pro collo, ut inquit etiam Etymol. proprie nervus est quo sustinetur et nectitur et roboratur collum. hunc non inepto vocabulo Theodorus *tendonem* transfert. a Grecis a rigore dictus est, idem rectus et valens nervus, licet non unus in collo sit, qui sic appellatur: testes Galenus et Pollux, qui nervum quendam, qui a poplite demissus procumbit in calcem τένοντα appellat. -4 <Μιλησίου> : gigantem hoc loco appellat autor eundem, qui et Nicophon, vel a statura vel a robore.

Allo scolio musuriano (cfr.W.p.4) si rifà sicuramente la prima parte della nota del v.4. Ma l'intera *interpretatio* potrebbe derivare dall'insegnamento orale di Musuro. La menzione d'un Teodoro, ricorrente in più luoghi

del commento dell'Aleandro, sempre in relazione a traduzioni latine, non pone problemi: non può trattarsi che del Gaza, famoso (e discusso) traduttore di vastissima risonanza. Il Gaza (citato anche dall'Obsopoeus: cfr. W p.117, AP VII 637.2 μαινίδας : halecia Theodoro interprete) è ricordato per l'esegesi di vari epigrammi del l. I nel commento in volgare che G.V. Pinelli scrisse nell'Ambr. N 282 sup., ff. 1-21v; ma il Pinelli cita spiegazioni complessive di alcuni epigrammi, mentre l'Aleandro richiama traduzioni di parole isolate.

> f.14 AP IX 452.1: Salve Procne a tua sorore Philomela, i.e. nomine vel verbis tue sororis. sic hoc salvere est. mei autem animi dolores tibi peplus annunciaverit, quos mihi gravis molestus prebuit Tereus, qui me ἔρξας , *faciens* ab ἔργω . si εἵρξας et aspirate, elegantior et melior sensus esset, concludens ab εἵργω.

Qui la conoscenza della grammatica si rivela incerta: ἕρδω, non ἔργω risponde al significato di *facere*; inoltre, benché in attico sia normalmente aspro, lo spirito del verbo ἔργω / εἴργω oscilla. Né è senza riscontri la forma ἔρξας pro εἵρξας (v., p.es., *Od.* 14.411 ἔρξαν).

> ff. 94v/95 AP XI 287.2: σκότος βλέπει : obtenebratur enim lux deformitate sue uxoris. hoc refertur ad moestitiam animi, qua semper afficitur ob deformem uxorem.hoc ego.

> f.109 AP XI 205.4: ξηροφαγεῖν καθίσας : sedens comedit sicca, i.e. sine opsonio et quod aiunt panem siccum.sic apud nostros, sic et in Creta adhuc ξηροφαγεῖν dicuntur. tractum est autem ex versu Theocriti primo εἰδυλλ(ίῳ) ἐν (*sic*) ξηροῖσι καθίξει. sed ibi καθίξει active dictum est et magis proprie. in hoc vero epigrammate καθίσας neutraliter usurpavit, nisi dicas reciprocum fieri in se ipsum.

Il richiamo al greco parlato attraverso l'esemplificazione dell'uso vigente a Creta deriva senz'altro dall'insegnamento orale di Musuro. A Musuro, noto studioso di Teocrito, va ricondotta anche la citazione di Theocr. 1.51.

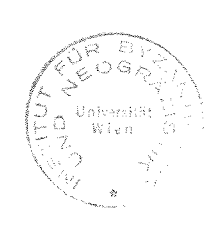
Fra le molte interessanti particolarità del commento dell'Aleandro (richiami all'attualità e all'autorità di umanisti: Lorenzo Valla, Niccolò Perotti, Pietro Candido, Angelo Poliziano; persino d'un poeta, Serafino Aquilano; numerose segnalazioni di *loci similes* latini etc.), degna di nota è la citazione d'un "antiquus ⟨codex⟩ Benedicti Prunuli" ad AP IX 428.6; IX 221.6; IX 440.6. S'ignorava sinora che Benedetto Brugnoli, personaggio ben noto dell'umanesimo veneto del '400[13], si fosse occupato della Planudea. Quanto alla natura del suo ms., non bisogna farsi influenzare dall'"antiquus" che lo definisce (è noto che, all'epoca, l'aggettivo era talora applicato senza troppo discernimento). E' difficile che esso fosse qualcosa di diverso da un apografo della Planudea o da una raccolta di "variae lectiones", messe insieme dal possessore con l'aiuto d'amici o collaboratori. Qualcosa d'analogo si può ipotizzare anche per il già ricordato codex di Augusto Valdo.

All'Aleandro va ricondotto anche il Marc. Lat. XII 247 (coll. 10626), contenente una versione della Planudea del tutto priva di valore. Finora il ms., proveniente dalla biblioteca dei Colonna, era ritenuto autografo di Paolo Manuzio, in base alla decisa attribuzione d'un custode della Vaticana, Pio Martinucci. In realtà non solo la filigrana obbliga a collocare il ms. nei primi decenni del sec. XVI, ma la stessa mano dell'Aleandro è riconoscibile ai ff. 133-162 (a un copista va attribuita la parte precedente). Della sconcertante differenza qualitativa fra il commento del ms. napoletano e la pedestre resa *verbum de verbo*, non so trovare spiegazione.

Anche il già ricordato commento parziale alla Planudea del Pinelli, benché posteriore alla metà del sec. XVI e in volgare, riserva qualche sorpresa: ad es., rivela, oltre alle interpretazioni del Gaza di cui s'è detto, anche giudizi e osservazioni dello zacintio Ermodoro Lìstarchos.

Mioni e Gallavotti hanno in parte indagato i contributi di Giano Làskaris e Arsenio Apostolis alla costituzione del corpus scoliastico greco, desumendoli dalle note dell'Inc. III 78 della Vaticana e dei ff.1-32 dell'Ambr. F 30 sup. Tali contributi, tuttavia, mi paiono di gran lunga inferiori, o almeno più sfuggenti di quelli, copiosi, di Musuro[14]: si ha l'impressione che a questi sistematori del materiale messo insieme dal filologo cretese non si possa attribuire con certezza la paternità di nessuno scolio.

Dal Gaza al Làskaris, al Musuro, all'Apostolis, al Lìstarchos; dallo Aleandro al Bonamico, al Valdo, al Tolomei, al Pinelli, molte furono le personalità coinvolte nello studio della Planudea. Rimandando ad altra sede l'esame di numerosi altri testimoni, conviene ribadire che l'esegesi greca e latina della Planudea è opera tutta recenziore (nonostante il bluff di Andrea Darmario, che, per valorizzare le sue copie, non esitò ad attribuirla a Tzetze). Senza dubbio i migliori umanisti occidentali recarono ad essa un ragguardevole apporto; ma, come l'*editio princeps*, anche essa è dovuta, per la gran parte, a un rappresentante della cultura bizantina della diaspora.



N O T E

1. J. Hutton, *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*, Ithaca - New York 1936; Id., *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands to the Year 1800*, ibid. 1946.

2. F. Jacobs, *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae*, I 1, Lipsiae 1797, *Prolegomena*.

3. E. Jovy, *Pierre Herbert et ses travaux inédits sur l'Anthologie de Planude*, Vitry-le François 1899. Notizie generiche in P. Herbert, *Version du recueil d'épigrammes grecques connu sous le nom d'Anthologie de Planude*, précédée d'un essai sur l'épigramme grecque, à Vitry 1842.

4. A. Calderini, *Scolî greci all'Antologia Planudea*, "Memorie del R. Istituto Lombardo di sc. e lett., Classe di sc. mor. e stor.", s. III, 13 (1912), 227-79.

5. E. Mioni, *L'Antologia Greca da Massimo Planude a Marco Musuro*, in *Scritti in onore di C. Diano*, Bologna 1975, 263-307; C. Gallavotti, *Planudea* (III), "Acc. Naz. dei Lincei - Boll. dei Classici", s. III fasc. 2 (1981), 3-27.

6. E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, I, Oxford 1950, 34, dice che gli scolii di Musuro ad Aristofane sembrano basati solo "upon the practical purpose of providing the reader with pieces of information that might help him to understand better what the poet meant": lo stesso può dirsi degli scolii qui presi in esame.

7. A.M. Adorisio - A.C. Cassio, *Un nuovo incunabolo postillato da Angelo Poliziano*, "Italia Med. e Uman." 16 (1973), 263-87.

8. Su di esso v. già F.M. Pontani, *Patroclo, Musuro e Capodivacca*, "Miscellanea I", Padova 1978, 84-87.

9. Cfr. gli esempi da me addotti in un art. di prossima pubblicazione sul "Bollettino dei Classici": *Lattanzio Tolomei e l'Antologia Greca*.

10. Cfr. B. Hillyard, *Girolamo Aleandro Editor of Plutarch's Moralia*, "Bibl. d'Hum. et Ren.", 36 (1974), 517-32.

11. Ancora valido è il rimando all'opera classica di J. Paquier, *L'humanisme et la Réforme. Jérome Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1509)*, Paris 1900, pp. XXX-XLI.

12. Avverto tuttavia che la data "MDXVIII Jan. pridie Ἀντωνιείων (16 gennaio) a f. 189 indica che il Bonamico completò la trascrizione prima dell'ultima revisione del ms. napoletano da parte dell'Aleandro (1522): a meno che egli non avesse a disposizione un ms. gemello.

13. Oltre alla scheda nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, cfr. anche V. Branca, *L'umanesimo veneziano. Ermolao Barbaro e il suo circolo*, in *Storia della cultura veneta*, III 1, Neri Pozza ed., 1980, 126.

14. Forse a un errore è dovuta la presenza del nome del Làskaris in testa agli scolii del Vat. Gr. 1408, che appartengono totalmente al ramo musuriano.

GEORGIOS PAPAZOGLOU

ΤΑ „ΣΤΑΜΠΑΔΑ“ ΒΙΒΛΙΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ ΤΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΥ ΚΑΝΤΑΚΟΥΖΗΝΟΥ

'Από τόν κώδικα Vind. Hist. Gr. 98[1] μᾶς παραδίδεται ἡ καταλογογράφηση τῆς βιβλιοθήκης τοῦ γνωστοῦ Κων/πολίτη "ἄρχοντα" τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ. Κοντά στά εἰκοσιεννέα χφφ. αὐτῆς τῆς βιβλιοθήκης ὁ καταλογογράφος, πού ὁ καθηγητής Hunger τόν ταυτίζει μέ κάποιον 'Ιωάννη[2], καταγράφει καί δεκαπέντε "σταμπάδα" βιβλία μετά τά χφφ. καί μέ ἀρίθμηση ἀπό λ' ὥς μδ'[3].

Τό γεγονός ὅτι ἀπό τίς ὀκτώ ἰδιωτικές βιβλιοθῆκες τῆς Κων/πολης τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα, πού καταλογογραφοῦνται στόν παραπάνω κώδικα, μόνο αὐτή τοῦ 'Αντωνίου μᾶς παραδίδει συλλογή ἀπό "σταμπάδα" βιβλία[4] δέν εἶναι χωρίς ἐξήγηση. 'Ο ἴδιος ὁ 'Αντώνιος Καντακουζηνός ἔστειλε γιά τύπωμα στή Δύση, ὅπως μποροῦμε νά συμπεράνουμε, χφφ. ἀπό τή βιβλιοθήκη του[5], πού πολύ νωρίς ἐπισημαίνεται ἀπό περιηγητές, γερμανούς ἑλληνιστές καί δυτικούς ἀπεσταλμένους στήν Πύλη[6]. 'Ο Dernschwam ἤδη τό 1554 ἀγοράζει ἕναν Ζωναρᾶ ἀπό τόν 'Αντώνιο, πού τρία χρόνια ἀργότερα ἐκδίδεται στή Βασιλεία[7]. Εἶναι, λοιπόν, πιθανό ὅτι μερικά τουλάχιστον ἀπό τά δεκαπέντε "σταμπάδα" βιβλία τῆς βιβλιοθήκης του τυπώθηκαν ἀπό δικούς του χειρόγραφους κώδικες. Ἄλλωστε καί μετά τό θάνατό του, τό 1575[8], ὅταν ἡ βιβλιοθήκη πέρασε στά χέρια τοῦ γιοῦ του Γεωργίου Καντακουζηνοῦ[9], δόθηκαν χειρόγραφοι κώδικές του ἀπό τόν κληρονόμο γιό του στήν "τυπογραφία". 'Ο Dousa παίρνει ἀπό τόν Γεώργιο, μέ συμφωνητικό πού ὑπογράφει καί ὁ ἀπεσταλμένος τῆς 'Αγγλίας στήν Πύλη, τρία χφφ. μέ τήν ὑπόσχεση νά τά τυπώσει στή Δύση[10]. Φυσικό εἶναι ὅτι στούς ξένους ἑλληνιστές πού ψάχνουν γιά χφφ. δέν προκαλοῦν ἐντύπωση τά "σταμπάδα" βιβλία, πού πιθανότατα ὅμως ἐντυπωσιάζουν τούς ἕλληνες· τρία χρόνια μετά τό θάνατο τοῦ 'Αντωνίου, τό 1578, ἐπισκέφθηκε τή βιβλιοθήκη του ὁ γερμανός θεολόγος Gerlach[11] καί καθώς φαίνεται ἀνάμεσα στά χφφ. βλέπει καί "σταμπάδα" βιβλία, πού πιθανότατα ταυτίζονται μέ αὐτά τῆς καταγραφῆς τοῦ χειρογράφου τῆς Βιέννης, τά ὁποῖα ὅμως καί προσπερνᾶ χωρίς ἰδιαίτερη μνεία (: "Habet alios plurimos in typo graecos et italicos")[12].

Τό 1575, ἔτος θανάτου τοῦ 'Αντωνίου, ἀποτελεῖ καί terminus ante γιά τίς ἐκδόσεις τῶν "σταμπάδων" βιβλίων τῆς βιβλιο-

θήκης[13] τοῦ 'Αντωνίου. Τό περιεχόμενό τους, καλύπτει εὐρύ φάσμα ἱστορικῶν καί θεολογικῶν ἔργων, κλασσικῶν κειμένων καί λεξικῶν, ποικιλία πού συναντοῦμε καί στούς χειρόγραφους κώδικες τῆς ἴδιας βιβλιοθήκης[14]. Παρακάτω καί πρίν προχωρήσουμε σέ ὁποιαδήποτε ἄλλη διαπίστωση, σημειώνουμε τίς ἔντυπες ἐκδόσεις, ὅπως τίς συναντοῦμε στήν καταλογογράφηση τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου τοῦ βιενναίου χειρογράφου, μέ βάση τό περιεχόμενό τους, προσπαθώντας παράλληλα νά ἐντοπίσουμε τήν ἔκδοση κάθε ἐντύπου[15].

α. Γ ρ α μ μ α τ ι κ έ ς - Λ ε ξ ι κ ά

35(λε'). Γραμματική Κωνσταντίνου Λασκάρεως τοῦ βυζαντίου, καί ἕνε σταμπάδο[16].

Πιθανότατα πρόκειται γιά ἀντίτυπο ἀπό τήν ἔκδοση τῆς Βασιλείας τοῦ 1547 (μιά πού τά περισσότερα "σταμπάδα" τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου προέρχονται ἀπό τήν "τυπογραφία" τῆς παραπάνω πόλης)· σημειώνουμε καί τήν editio princeps, Παρίσι 1476, καί προσθῆκες (προοίμιο) στό III βιβλίο τῆς γραμματικῆς[17].

36 (λστ'). Γραμματική Θεοδώρου τοῦ Γαζᾶ, τμήματα τέσσαρα, καί ἕνε σταμπάδο[18].

Πάμπολλες εἶναι οἱ ἐκδόσεις τῆς γραμματικῆς τοῦ Γαζῆ στήν πρώτη ἑκατονταετία τῆς τυπογραφίας, σημειώνουμε τήν editio princeps, Βενετία 1495, ἐνῶ δύο ἄλλες ἐκδόσεις τῆς γραμματικῆς Γαζῆ (πρίν ἀπό τό 1575) εἶναι αὐτές τοῦ Παρισιοῦ, 1533 καί 1536[19]· εἶναι ἄγνωστο ἀπό ποιά ἔκδοση προέρχεται τό ἀντίτυπο τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου.

39 (λθ'). Μανουήλ τοῦ Μοσχοπούλου γραμματική, ἔτι ἔχει καί τά ἐννέα σχέδη, καί ἕνε σταμπάδο[20].

Editio princeps τῆς γραμματικῆς τοῦ Μοσχόπουλου εἶναι αὐτή τοῦ Μελάνου 1493, ἐνῶ στόν ΙΣΤ' αἰώνα ἔχουμε ἐπίσης τίς ἐκδόσεις Βενετίας 1525, Φλωρεντίας 1526, Λουτέτιας (-Παρισιοῦ) 1545 καί τίς δύο πλησιέστερες στό χρόνο σύνταξης τοῦ καταλόγου ἐκδόσεις τῆς Βασιλείας, 1540 καί 1566[21], ἀπό τίς ὁποῖες πιθανότατα προέρχεται τό ἀντίτυπο τῆς βιβλιοθήκης Καντακουζηνοῦ.

41 (μα'). Σουίδα λεξικόν, καί ἕνε σταμπάδο[22].

'Η editio princeps τοῦ λεξικοῦ τῆς Σούδας ἔγινε ἀπό τόν Δημήτριο Χαλκοκονδύλη τό Νοέμβριο τοῦ 1499 στό Μιλάνο[23] (σχετικά πρόσφατη ἔκδοση ἀπό τήν Ad. Adler, Suidae Lexicon, τ. 1-5, Λιψία 1928-1938)·εἶναι ἄγνωστο ἀπό ποιά ἔκδοση προέρχεται τό ἀντίτυπο τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου, ἀξίζει ὅμως νά ἐπισημάνουμε ὅτι λεξικό τῆς Σούδας ἔντυπο ὑπῆρχε στή βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου[24].

42 (μβ'). Βαρήνου Φαβορίνου λεξικόν, σταμπάδο[25].

Ὡς τό 1575, χρόνο θανάτου τοῦ 'Αντωνίου, ἔχουμε δύο ἐκδόσεις τοῦ λεξικοῦ τοῦ Βαρήνου[26]: α) "Μέγα καί πάνυ ὠφέλιμον λεξικόν ὅπερ Γαρῖνος Φαβωρῖνος Κάμηρς ... ἐκ πολλῶν καί διαφόρων βιβλίων κατά στοιχεῖον συνελέξατο, πόνῳ ... Ζαχαρίου Καλλιέργου, Ρώμη 1523", καί β) "Λεξικόν Βαρίνου Φαβωρίνου ... τό μέγα καί πάνυ ὠφέλιμον ἐκ πολλῶν καί διαφόρων βιβλίων ἁπάσης τῆς 'Ελληνικῆς φωνῆς ὑπόμνημα (ed. J. Camerarius - Indic. H. Gunzius), Βασιλεία 1534-41". Ὅπως φαίνεται ἀπό τόν τίτλο τοῦ "σταμπάδου" βιβλίου πού μᾶς δίνει ὁ καταλογογράφος τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου, πιθανότατα πρόκειται γιά ἀντίτυπο ἀπό τή δεύτερη ἔκδοση, τῆς Βασιλείας 1538-41 (ἡ πρώτη ἔκδοση ἀναφέρει ὡς συγγραφέα Γαρῖνο Φαβωρῖνο)· ἀξίζει νά σημειώσουμε ὅτι ἀντίτυπο ἀπό τήν ἴδια ἔκδοση τά ἴδια χρόνια βρίσκουμε καί στή βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου[27].

43 (μγ'). Μέγα ἐτυμολογικόν, καί ἕνε σταμπάδο[28].

Editio princeps, "8 Juillet 1499", Βενετία, ἀπό τόν Μάρκο Μουσοῦρο (: "'Ετυμολογικόν μέγα κατ'ἀλφάβητον πάνυ ὠφέλιμον")[29], ὁ Juvigny, ἐπίσης, σημειώνει: "quattuor editiones hactenus prodiere, tres Venetae, una Heidelbergensis Sylburgiana"[30]· εἶναι ἄγνωστο ἀπό ποιά ἔκδοση προέρχεται τό ἀντίτυπό μας.

44 (μδ'). 'Ησυχίου λεξικόν, καί ἕνε σταμπάδο[31].

'Η editio princeps τοῦ λεξικοῦ ἔγινε ἐπίσης ἀπό τόν Κρητικό λόγιο Μάρκο Μουσοῦρο, Βενετία 1514, ἐνῶ ἄλλες δύο ἀνατυπώσεις σημειώνονται ἀπό τόν Legrand, 1520 καί 1521[32]· εἶναι ἄγνωστο ἀπό ποιά ἔκδοση προέρχεται τό ἀντίτυπο τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου. 'Ο Juvigny σχολιάζοντας τό παρόν λεξικό σημειώνει: "Utinam Jacobum Barbellonum imitatus Antonius Cantacuzenus Hesychii sui exemplar, Aldo alicui Manutio, erudito inquam typographo, edendum tradidisset"[33].

β. 'Ι σ τ ο ρ ί ε ς - Χ ρ ο ν ι κ ά

31 (λα'). 'Ιωσήπου τοῦ 'Εβραίου ἱστορία τῶν ἑπτά παίδων τῶν Μακκαβαίων καί τῆς μητρός αὐτῶν Σολομονῆς καί τοῦ διδασκάλου αὐτῶν 'Ελεαζάρου καί κατά 'Αντιόχου, καί ἕνε τό χαρτί σταμπάδο[34].

Πρόκειται πιθανότατα γιά ἀντίτυπο τῆς editio princeps τῶν ἔργων τοῦ 'Ιωσήπου σέ ἑλληνική γλώσσα, Βασιλεία 1544 (: "Φλαβίου 'Ιωσήπου 'Ιουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας λόγοι κ', 'Ιουδαϊκῆς ἁλώσεως λόγοι ζ', Περί ἀρχαιότητος 'Ιουδαίων κατά 'Απίωνος λόγοι β', Εἰς τούς Μακκαβαίους λόγος ἤ περί αὐτοκράτορος λογισμοῦ. 'Ετυπώθη ἐν Βασιλείᾳ τῆς Γερμανίας παρά τῷ 'Ιερονύμῳ Φροβενίῳ καί Νικολάῳ τῷ 'Επισκοπίῳ ἔτει τῆς θεογονίας ‚αφμδ'")[35]. Πρόβλημα ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι ἡ ἔκδοση τῆς Βασιλείας μᾶς παραδίδει σέ ἑλληνική γλώσσα ὅλα τά κείμενα τοῦ 'Ιωσήπου σέ ἕναν τόμο (δεύτερη ἔκδοση ἔχουμε μόλις τό 1611 στήν Κολωνία), ἐνῶ ὁ καταλογογράφος τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου δίνει τά κείμενα τοῦ 'Ιωσήπου (31 (λα') καί παρακάτω 32 (λβ')) σά νά πρόκειται γιά δυό

διαφορετικά βιβλία· εἶναι μήπως τμήματα ἀπό τήν παραπάνω ἔκδοση πού ἀναφέρονται ὡς ξεχωριστά βιβλία; Τήν ὑποψία αὐτή ἐνισχύει τό γεγονός ὅτι στή βιβλιοθήκη τοῦ 'Αντωνίου, ὅπως θά δοῦμε, μᾶς παραδίδεται ὡς "σταμπάδο" βιβλίο καί ἡ δεύτερη ραψωδία τοῦ 'Ομήρου. 'Αντίτυπο ἀπό τήν ἴδια ἔκδοση τοῦ 'Ιωσήπου τά ἴδια χρόνια ὑπῆρχε καί στή βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου[36].

32 (λβ'). Φλαυίου 'Ιωσήπου ἱστορία ἡ ἀρχαιολογία καί περί ἰουδαϊκοῦ πολέμου, καί ἔνε τό χαρτί σταμπάδο[37].

"Οπως σημειώσαμε παραπάνω, πρόκειται γιά ἀντίτυπο τῆς editio princeps τῆς Βασιλείας 1544 (πρβλ. καί André Pelletier, Josèphe, Guerre des Juifs, Παρίσι 1975 (Budé), ὅπως καί B. Niese, Flavii Josephi Antiquitatum Judaicarum Epitoma, Βερολίνο 1896 (καί φωτοαν. Βερολίνο 1965), ἐνῶ βιβλιογραφία βλ. Heinz Schreckenberg, Bibliographie zu Flavius Josephus arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Jubentuus, Leiden 1968).

38 (λκ'). 'Ιωάννου μοναχοῦ τοῦ Ζωναρᾶ ἱστορία χρονική καί ἀρχινᾶ ἀπό κτίσεως κόσμου μέχρι καί τῆς τελευτῆς 'Ισαακίου τοῦ Κομνηνοῦ, σταμπάδο[38].

Πρόκειται γιά ἀντίτυπο ἀπό τήν ἔκδοση τοῦ Wolf, Βασιλεία 1557 (editio princeps)[39], ἔκδοση πού βασίστηκε σέ χφ. τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου' τρία χρόνια πρίν, στό 1554, ὁ 'Ιωάννης Dernschwam ἀγόρασε στό Πέραν ("Sive Galata") ἀπό τόν 'Αντώνιο Καντακουζηνό γιά 150 δουκάτα χφ. τῆς ἱστορίας τοῦ Ζωναρᾶ σέ δύο τόμους "Ab exordio mundi ... usque ad Alexium Commenum" (δεύτερο χφ. τοῦ Ζωναρᾶ ἀγόρασε ὁ Dernschwam στήν Κων/πολη ἀπό τόν 'Αλέξανδρο Χαρτοφύλακα)[40] καί, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Dernschwan σημειώνει, ὁ 'Αντώνιος ζήτησε νά τοῦ σταλοῦν ἀντίτυπα τῆς ἱστορίας Ζωναρᾶ, ὅταν αὐτή τυπωθεῖ[41]. Τήν ἐντύπωση ἄλλωστε πού προκάλεσε τό γεγονός, ὅτι δηλ. ἀπό χφ. τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ τυπώθηκε τό ἱστορικό κείμενο τοῦ Ζωναρᾶ, τήν ἔχουμε ἀπό ἐσφαλμένες, ἀσφαλῶς, ἀναφορές σέ κατοπινά βιβλιογραφικά σημειώματα, ἀπό ὅπου πληροφορούμαστε ὅτι τόν Ζωναρᾶ ἔδωσε "εἰς τυπογραφίαν" ὁ γιός τοῦ 'Αντωνίου (!) Γεώργιος Καντακουζηνός[42] (ἐκδόσεις τοῦ Ζωναρᾶ βλ. PG 134, 40-1414, 135, 9-326, ὅπως καί ἀπό τόν L.Dindorf, Ioannis Zonarae epitome historiarum, τ. I-VI, Λιψία 1868 - 1875 (Bibl. Teubneriana), καί ἀπό τούς M. Pinder - Th. Büttner - Wobst στή σειρά CSHB, τ. I-III, Βόννη 1841 - 1897).

40 (μ'). 'Ιστορικόν κυροῦ Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ, καί ἔνε τό χαρτί σταμπάδο[43].

Σέ διάστημα ἕξι χρόνων, ἔχουμε τρεῖς ἐκδόσεις τῆς ἱστορίας τοῦ Γρηγορᾶ: Βασιλεία 1562, Λουτέτια(Παρίσι)1567 καί Φραγκφούρτη 1568[44]· ἄγνωστο εἶναι ἀπό ποιά ἔκδοση προέρχεται τό ἀντίτυπό μας (ἐκδόσεις τοῦ Γρηγορᾶ βλ. PG 148, 120-1449, καί 149, 1-502, ὅπου ἀνατυπώνεται ἀπό τό Corpus τῆς Βόννης (CSHB)' στό Corpus Bonnensis ἐκδόθηκε ἀπό τόν J. Schopen σέ δύο τόμους (Βόννη 1829-30), βιβλ. 1-23, καί ἀπό τόν H. Bekker σέ τρίτο τόμο (Βόννη 1855), βιβλ. 24-37).

γ. Κλασσικά κείμενα - Σχολιαστές

33 (λγ'). 'Ιλιάδος δευτέρας 'Ομήρου ῥαψωδίας, καί ἔνε τό χαρτί σταμπάδο[45].

Ἄν ἡ περιγραφή τοῦ καταλογογράφου εἶναι σωστή, πρόκειται ἀσφαλῶς γιά τμῆμα ἀπό κάποια ἀπό τίς πολλές ἐκδόσεις τοῦ 'Ομήρου (ὅσες ἔχουμε ὥς τό 1575)[46]· editio princeps εἶναι αὐτή τοῦ Δημητρίου Χαλκοκονδύλη, Φλωρεντία 1488[47], σημειώνουμε ἀκόμη καί τίς παρακάτω ἐκδόσεις, Βασιλείας 1535, 1551, 1567, Βενετίας 1542, Βουορμάρτης 1563[48] (ἀπό τίς πρόσφατες ἐκδόσεις βλ. καί αὐτή τῆς 'Οξφόρδης, Th.W.Allen, Homeri Ilias, τ. 1-3, 'Οξφόρδη 1931). 'Αντίτυπο ἀπό κάποια ἔκδοση τοῦ 'Ομήρου μᾶς διέσωζε τά ἴδια χρόνια καί ἡ βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου[49].

30 (λ'). Εὐσταθίου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ἑρμηνεία εἰς τάς εἰκοσιτέσσαρας ῥαψωδίας τοῦ 'Ομήρου, καί ἔνε τό χαρτί σταμπάδο[50].

Δέν εἶναι σαφές ἄν πρόκειται γιά "ἑρμηνεία" στήν 'Ιλιάδα ἤ στήν 'Οδύσσεια' πιθανότατα πρόκειται γιά ἀντίτυπο ἀπό τήν editio princeps τῶν παρεκβολῶν τοῦ Εὐσταθίου στόν Ὅμηρο, Ρώμη 1542-1550[51] (βλ. G. Stallbaum, Eustathios Homerkommentare, τ. 1-7, Λιψία 1825-30 (καί φωτοαν. Hildesheim 1960), καί M. Van der Valk, Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, τ. I, II καί III, Leiden 1971 , 1976 καί 1979).

δ. Θεολογικά κείμενα

34 (λδ'). 'Επιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κύπρου βιβλίον τό καλούμενον πανάριον, σταμπάδο[52].

Πιθανότατα εἶναι ἀντίτυπο ἀπό τήν editio princeps τοῦ 'Επιφανείου, Βασίλεια 1544 (βλ. G. Dindorfius, Epiphanii Episcopi Constantiae Opera, τ. I-III, Λιψία 1859-61, καί PG 41, 155-1200, καί 42, 9-888)[53]· ἀντίτυπο ἀπό τήν παραπάνω ἔκδοση τῆς Βασιλείας φαίνεται ὅτι κατεῖχε καί ὁ πατριάρχης Μητροφάνης, στή βιβλιοθήκη πού συγκρότησε στή μονή τῆς 'Αγίας Τριάδας Χάλκης[54], ὅπως καί ὁ διάδοχός του στόν πατριαρχικό θρόνο 'Ιερεμίας[55].

37 (λζ'). Τοῦ εὐσεβεστάτου καί φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως κυροῦ 'Ιωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ τοῦ διά τοῦ θείου καί ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθείς 'Ιωασάφ μοναχοῦ λόγοι ἀντιρρητικοί τέσσαροι κατά Μωάμεθ, καί ἔνε σταμπάδο[56].

Πρόκειται γιά ἀντίτυπο ἀπό τήν editio princeps τῆς Βασιλείας 1543[57]· ἀντίτυπο ἀπό τήν παραπάνω ἔκδοση τοῦ κειμένου τοῦ Καντακουζηνοῦ, πού καί σέ χειρόγραφο εἶχε πλατιά διάδοση, ζητᾶ μέ ἐπιστολή του λίγα χρόνια ἀργότερα, στίς 17 'Ιουλίου 1590, ἀπό τόν Δαυίδ Hoeschel ὁ Λεόντιος ἱερομόναχος ὁ Κύπριος (: "Ἔτι μήνυσον ἡμῖν εἰ εὕρηνται ἐν Αὐγούστῃ τά τοῦ Βασιλείου ἅπαντα' κἄν μή ἐν Αὐγούστῃ ποῦ ἄλ-

λοσε εὕρηνται· καί τά Διονυσίου τοῦ 'Αρεοπαγίτου μετ'ἐξηγήσεων Μαξίμου· καί οἱ τέσσαρες λόγοι κατά Μωάμεθ Μανουήλ βασιλέως Καντακουζηνοῦ· καί μαθών ποῦ ταῦτα εὑρίσκονται γράψον ἡμῖν"[58], ὁ Λεόντιος συγχέει πιθανότατα τόν 'Ιωάννη μέ τόν Μανουήλ Καντακουζηνό). Τόν ΙΖ' αἰώνα μεταγλωττίσθηκε τό κείμενο στήν καθομιλουμένη ἀπό τόν Μελέτιο Συρίγο[59] (βλ. καί PG 154, 584-692, καί 372-584).

῞Οπως ἀποδεικνύεται, ἡ πόλη ὅπου ἐκδόθηκαν τά "σταμπάδα" τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου, καί ἀπό ὅπου πιθανότατα ἔφτασαν ὥς τά χέρια τοῦ Κων/πολίτη "ἄρχοντα",εἶναι ἡ Βασιλεία ἤ ἡ Βενετία (δεδομένου ὅτι δέν ὑπῆρχε, καθώς φαίνεται, πιθανότατα τρόπος νά προμηθευθεῖ κανείς εὔκολα ἔντυπες ἐκδόσεις στήν Κων/πολη)[60]. Σέ μεμονωμένες περιπτώσεις, ὅταν Κων/πολίτες, ἀπό τόν κύκλο τοῦ Πατριαρχείου κυρίως, ἔδιναν χειρόγραφά τους γιά τύπωμα, λάβαιναν σέ ἀντάλλαγμα (;) ἀρκετά ἀντίτυπα τῆς ἔκδοσης, τά ὁποῖα καί πωλοῦσαν, ὅπως μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ἀπό ἐπιστολή τοῦ Θεοδοσίου Ζυγομαλᾶ στόν Gerlach (:"῞Εν δέ γιγνώσκω ὅτι τό Ψαλτήριον εἰ ἐνετυποῦτο καί ἡ βίβλος ἡ 'Οδηγός καί Μανασσῆ τό ἱστορικόν καί τά τοῦ Κεραμέως Ταυρομενίας, ἅ δέδωκά σοι, καί ἦλθοσαν ἄν ἀνά χίλια ἐνταῦθα, πάντα ἐπωλήθη τιμῆς καλῆς, καί τό ἀγαθόν διεδόθη καί εἶχες ἐκ θεοῦ τόν μισθόν")[61]· κάπως ἔτσι θά ἔφτασε στήν Κων/πολη ἡ ἔκδοση τοῦ Ζωναρᾶ τῆς Βασιλείας (Wolf), πού, ὅπως εἴδαμε, βασίστηκε σέ χφ. τοῦ 'Αντωνίου (38(λη')), ἡ ὁποία, πιθανότατα, στάλθηκε στόν Κων/πολίτη βιβλιόφιλο ἀπό τόν ἴδιο τόν Dernschwam[62]. Καί οἱ ὑπόλοιπες, ὅμως, ἐκδόσεις γερμανικῶν τυπογραφείων (τῆς Βασιλείας) ἔφτασαν πιθανότατα στή βιβλιοθήκη τοῦ 'Αντωνίου σταλμένες ἀπό γερμανούς φίλους του, καί φίλους τοῦ Πατριαρχείου, δεδομένου ὅτι αὐτά τά χρόνια οἱ λουθηρανοί προσπαθοῦν νά προσεταιρισθοῦν τό Πατριαρχεῖο, μέ τό ὁποῖο διατηροῦν στενές σχέσεις[63]. ῎Ετσι, δέν εἶναι νομίζω χωρίς σημασία τό γεγονός ὅτι, γιά παράδειγμα, ἀρκετές ἀπό τίς ἐκδόσεις τοῦ 'Αντωνίου τίς συναντοῦμε τά ἴδια χρόνια καί στά χέρια τοῦ πατριάρχη Μητροφάνη ἤ τοῦ 'Ιερεμία τοῦ Τρανοῦ ἤ καί τοῦ Θεοδοσίου Ζυγομαλᾶ[64]. Εὐνόητο εἶναι ὅτι ὁ 'Αντώνιος Καντακουζηνός εἶχε τή δυνατότητα νά προμηθεύεται ἐκδόσεις τῆς Βενετίας (ἤ καί ὅποια ἄλλη ἔκδοση τῆς Δύσης) καί ἀπό τόν πολυταξιδεμένο ἀδελφό του, πιθανότατα, Μανουήλ Καντακουζηνό, πού ὁ Dernschwan συνάντησε στά 1555 στή Βενετία[65], ἐνῶ εἶναι γνωστό ὅτι τά ἴδια χρόνια στή Βενετία ζοῦσαν καί ἐμπορεύονταν στενοί συγγενεῖς τῶν Εὐγενικῶν ἤ καί τῶν Μαρμορέτων, "ἀρχόντων" πού ἐπίσης εἶχαν ἀξιόλογες βιβλιοθῆκες[66].

Μιά προσεκτικότερη προσέγγιση τῶν ἐντύπων ἐκδόσεων τῆς βι-

βλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου ἀποδεικνύει ἀκόμη ὅτι ἀρκετά ἀπό τά συγκεκριμένα"σταμπάδα"βιβλία δέν ἀγοράσθηκαν ἀπό τό βιβλιόφιλο 'Αντώνιο γιά νά ἐξυπηρετήσουν μόνο συλλεκτικούς σκοπούς (ἐκτός βέβαια ἀπό τά "σταμπάδα" πού πιθανότατα βασίσθηκαν σέ δικά του χφφ.)[67], ἀλλά ἀντίθετα ἐξυπηρετοῦσαν καί κάποιον συγκεκριμένο παιδευτικό σκοπό· τόσο τά λεξικά, ὅπως καί ὁ ῞Ομηρος καί τά σχόλια τοῦ Εὐσταθίου στόν ῞Ομηρο, χρησιμοποιήθηκαν, πιθανότατα, ὡς βοηθήματα καί ἐγχειρίδια ἀπό τούς γιούς τοῦ 'Αντωνίου, Κων/ντίνο, Μανουήλ καί Γεώργιο, πού εἶναι παραπάνω ἀπό βέβαιο ὅτι φοίτησαν στό σχολεῖο τοῦ Πατριαρχείου, ὅπου αὐτά τά χρόνια δίδασκε ὁ 'Ιωάννης Ζυγομαλᾶς, πατέρας τοῦ Θεοδοσίου, ὅπως καί ὁ Λεονάρδος Μινδόνιος[68]. 'Αξιοσημείωτο εἶναι τό γεγονός ὅτι τά παραπάνω λεξικά καί τόν ῞Ομηρο τά συναντοῦμε ἔντυπα καί στή βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου[69]. Λίγα χρόνια ἔπειτα, ἄλλωστε, ὁ ἴδιος ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς ζητᾶ μέ ἐπιστολή του ἀπό τόν Crusius γιά τό γιό του Φωτεινό "βιβλίων τούτων ...... Σουίδα λεξικόν καί Μέγα 'Ετυμολογικόν"[70].

Εἶναι ὅμως εὐνόητο ὅτι ὁ 'Αντώνιος Καντακουζηνός εἶναι ἀπό τούς λίγους ἕλληνες τῆς Κων/πολης πού εἶχε τήν οἰκονομική ἄνεση, ἀλλά καί τόν τρόπο, νά προμηθεύεται "σταμπάδα" βιβλία ἀπό τή Δύση καί νά πλουτίζει ἔτσι τήν ἤδη πλούσια σέ χφφ. βιβλιοθήκη του.

* ῞Ο,τι ἔχει σχέση μέ τά χφφ. τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ ἔχει παραληφθεῖ ἀπό τό κείμενο τῆς ἀνακοίνωσης πού τυπώνεται· θά ἀποτελέσει μαζί μέ τά χφφ. τῶν ἄλλων ἰδιωτικῶν βιβλιοθηκῶν τῆς Κων/πολης τό θέμα ἰδιαίτερης μελέτης.

Σ η μ ε ι ώ σ ε ι ς

1. Στά φφ 32r - 36v, περιγραφή τοῦ κώδικα βλ. H.Hunger, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1: Codices historici, Codices philosophici et philologici (Museion N.F. IV/1), Βιέννη 1961, 107· ὁ κώδικας μᾶς διασώζει τήν καταλογογράφηση ὀκτώ βιβλιοθηκῶν τῆς Κων/πολης τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα, τοῦ Κων/ντίνου Βαρήνου, 'Ιακώβου Μαρμαρέτου, 'Ιωάννη Σούτζου, καταλογογράφηση πού ἔγινε ἀπό κάποιον "γραμματικό" καί πιθανότατα ταυτίζεται μέ τή βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου (: G. Przychocki, De Menandri comici codice in Patriarchali bibliotheca Constantinopolitana olim asservato, Κρακοβία 1938 [Archiwum Filologiczne nr. 13], 12-18), 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ, Μανουήλ Εὐγενικοῦ, Μιχαήλ Καντακουζηνοῦ καί τῆς βιβλιοθήκης Ραιδεστοῦ. Τήν καταλογογράφηση (μαζί καί τίς καταλογογραφήσεις ὅλων τῶν βιβλιοθηκῶν) ἐξέδωσε ὁ R. Foerster, De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio, Rostochii 1877, 1-35. Παλαιότερα οἱ κατάλογοι τῶν παραπάνω βιβλιοθηκῶν εἶχαν ἐκδοθεῖ σέ λατινική μετάφραση· βλ. Joh. Hartungus, Bibliotheca sive antiquitates urbis Constantinopolitanae, Argentorati 1578 (Excudebat Nic. Wyriot), Ant. du Verdier, Supplementum epitomes bibliothecae Gesnerianae, Lugduni 1585 (οἱ καταλογογραφήσεις ἀκολουθοῦν τή σ. 1233 τῆς ἔκδοσης "La bibliothèque d'Antoine du Verdier seigneur de Vauprivas contenant le catalogue de tous ceux qui ont escrit ....., A Lyon M.D. LXXV), καί ἀνατύπωση τῆς ἔκδοσης τοῦ Verdier στό Παρίσι τό 1773 (: Rig. de Juvigny, Les Bibliothèques Françoises de la Croix de Maine et de du Verdier seigneur de Vauprivas, Παρίσι 1773, τ.6, 251-326), ἐνῶ μιά ἀνθολογημένη παρουσίαση κωδίκων τῶν παραπάνω βιβλιοθηκῶν βλ. A. Possevin, Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi testamenti ...., Κολωνία 1608, τ.II (Appendix), 44-49, Chr. Got. Harles, Supplementa ad introductionem in historiam linguae Graecae, 'Ιένα 1806, 372-382, ὅπως καί Mich. Neandri, Bedencken an einen guten Herrn und Freund ..., Islebii 1582 (: Nova librorum rariorum collectio ..., Halis Magdeburgicis 1710, 435-444), βλ. καί Σπ. Λάμπρου, "Ερευναι ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις καί ἀρχείοις Ρώμης, Βενετίας, Βουδαπέστης καί Βιέννης, ΝΕ 17 (1923), 378-382, ὅπως καί Em. Legrand, Recueil des poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turguie et aux Principautés danubiennes, Παρίσι 1877, 319-321.

2. Πιθανότατα πρόκειται γιά τόν 'Ιωάννη Μαλαξό, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ μελέτη τῆς γραφῆς τοῦ χειρογράφου (: H. Hunger, Katalog ..., ὅ.π.)· ὥς σήμερα πιστευόταν ὅτι καταλογογράφος ἦταν πιθανότατα ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς, βλ. G. Przychocki, ὅ.π., 19-20, πρβλ. καί R. Foerster, ὅ.π., 7, καί Al. Turyn, De Aelii Aristidis codice Varsoviensi atque de Andrea Taranowski et Theodosio Zygomala, Κρακοβία 1929 [Archiwum Filologiczne nr. 9], 32-69 (τά πορίσματα τῆς ἔρευνας θά δοθοῦν ὅταν ὁλοκληρωθεῖ ἡ ἐργασία πού ἑτοιμάζω ἀπό τό 1976 καί ἀφορᾶ τή μελέτη τῶν ἰδιωτικῶν βιβλιοθηκῶν τῆς Κων/πολης μετά τήν ἅλωση).

3. φφ. 35v-36v (: R. Foerster, ὅ.π., 23-25), τά "σταμπάδα", ὅπως καί τά χφφ., ἔχουν δύο ἀριθμήσεις μία ἑλληνική στό διάμεσο καί μία ἀραβική στό περιθώριο.

4. 'Η βιβλιοθήκη "R. Domini Patriarchae Constantinopolitani", τῆς ὁποίας ἡ καταλογογράφηση μᾶς διασώζεται σήμερα μόνο σέ λατινική μετάφραση (τή λατινική μτφρ. ἐπανεκδίδει βασισμένος στόν Joh. Hartungus καί ὁ R. Foerster, ὅ.π., 32-33), παραδίδει, ὅπως θά δοῦμε, καί μερικά ἔντυπα.

5. 'Ασφαλῶς τά δεκαπέντε "σταμπάδα" δέν ἦταν τά μόνα ἔντυπα τῆς βιβλιοθήκης τοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ, ὅπως καί τά χφφ. τῆς καταλογογράφησης δέν εἶναι τά μόνα χφφ. τῆς ἴδιας βιβλιοθήκης, πρβλ. Em. Legrand, Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas, Παρίσι 1889, 154-155 (218-219)· ἀξιοσημείωτο εἶναι τό γεγονός ὅτι χφφ. τά ὁποῖα προέρχονται ἀπό τή βιβλιοθήκη τοῦ 'Αντωνίου καί πού τα συναντοῦμε σήμερα διασκορπισμένα σέ διάφορες βιβλιοθῆκες δέν περιλαμβάνονται στήν παραπάνω καταλογογράφηση.

6. Ἴσως ὁ Aug. Busbeck ὅπως καί ὁ St. Gerlach φαίνεται ὅτι διατηροῦσαν σχέσεις μέ τόν 'Αντώνιο Καντακουζηνό καί ἀγόρασαν χειρόγραφά του, βλ. Em. Jacobs, Untersuchungen zur Geschichte der Bibliothek im Serai zu Konstantinopel, Heidelberg 1919 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - historische Klasse, Jahrgang 1919, 24 Abhandlung), 29, Em. Legrand, ὅ.π., 152 (216), ὅπως καί K.N. Σάθα, Βυζαντιανά ἑρμηνεύματα ἐπί τῶν κωμωδιῶν τοῦ Μενάνδρου καί τῶν ποιημάτων τοῦ 'Ομήρου (: 'Ανάλεκτα Βυ-

ζαντιανά καί Νεοελληνικά ἐκ μτφρ. Γ.Κ. Υ[περίδου], Σμύρνη 1877, 1-2, γιά τίς σχέσεις ἐπίσης τοῦ Martinus Crusius μέ τούς ἕλληνες τῆς Κων/πολης, τούς γύρω ἀπό τό Πατριαρχεῖο, τήν ἴδια ἐποχή, ἐνδεικτικά μόνο βλ. B.-A. Mystakidès, Notes sur Martin Crusius, ses livres, ses ouvrages et ses manuscrits, Παρίσι 1898, καί H. Omont, Martin Crusius, Georgios Dousa et Théodose Zygomalas, REG 10 (1897), 66-70.

7. Βλ. καί Theodor Büttner - Wobst, Studien zur Textgeschichte des Zonaras, BZ 1 (1892), 202-204.

8. Βλ. J.C. Filitti, Notice sur les Cantacuzène du XI^{-e} au XVII^{-e} siècles, Βουκουρέστι 1936, 13 (πρβλ. καί St. Gerlach, Tagebuch der ... An die Ottomanische Phorte ..., Frankfurt am Mayn 1674, 87, 127, 183-184, Mart. Crusius, Turcograecia, Βασιλεία 1585 (καί φωτοαν. 1975), 203, καί R. Foerster, ὅ.π., 6-7).

9. Em. Legrand, ὅ.π., 152-155 (216-220) καί R. Foerster, ὅ.π., 6-7, 12.

10. Τό συμφωνητικό ἐκτός ἀπό τούς συμβαλλόμενους καί τόν Eduardus Barton (orator Anglus) τό συνυπογράφει καί ὁ πατριάρχης Μελέτιος Πηγᾶς, σύμφωνα μ'αὐτό ὁ Dousa παίρνει ἀπό τόν Γεώργιο Καντακουζηνό τρεῖς κώδικες ("τό ἴσον τῆς ἐγγράφου ἱστορίας, ἥν συνέγραψε Γεώργιος Λογοθέτης περί ἁλώσεως Κωνσταντινουπόλεως ... καί ἕτερον Μιχαήλ Κηδιωτοῦ (sc. Σικελιώτου) ἐξ ἀρχῆς κόσμου μέχρις Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ ..... Ἔλαβον καί ἕτερον Ἰχνηλάτην καί Στεφανίτην λεγόμενον") μέ τόν ὅρο ἄν ἐκδοθοῦν νά πάρει ὁ Καντακουζηνός τό μισό τοῦ κέρδους, βλ. H. Omont, ὅ.π., 67-69, καί Em. Legrand, Bibliographie Hellénique des XV^{-e} et XVI^{-e} siècles, Παρίσι (φωτοαν.) 1962, τ.IV, 351-353· πρβλ. καί τό βιβλιογραφικό σημείωμα τοῦ κώδικα Vulcanius 93, τοῦ ΙΕ' αἰώνα, φ. 1^{r} "Τό παρόν βιβλίον ἐδόθη εἰς τυπωγραφίαν παρά Γεωργίου Καντακουζηνοῦ ..." (ὁ κωδ. παραδίδει Συμεών Σήθ "Τά κατά Στεφανίτην καί Ἰχνηλάτην", μύθους Αἰσώπου, κ.ἄ.), Σπ. Λάμπρου, Σταχυολογία ἐκ κωδίκων τοῦ Βαταβικοῦ Λουγδούνου, ΝΕ 12 (1915), 396-400, καί Al. Turyn, ὅ.π., 42, 55-58.

11. Ὁ Gerlach ἐπισκέπτεται τή βιβλιοθήκη στίς 24 Μαΐου 1578, Em. Legrand, Notice ..., 152-153 (216-217), (πρβλ. καί St. Gerlach, Tagebuch ..., 500).

12. Em. Legrand, ὅ.π., 154-155 (218-219), ἐντελῶς διάφορη εἶναι ἡ στάση τοῦ ἕλληνα καταλογογράφου, ὁ ὁποῖος σπεύδει νά καταγράψει τή συλλογή τῶν "σταμπάδων" τοῦ Ἀντωνίου, ἐνῶ τά χειρόγραφα δέν τά καταγράφει ὅλα.

13. Οἱ καταλογογραφήσεις τῶν βιβλιοθηκῶν τοποθετοῦνται χρονικά στό 1565-1575, R. Foerster, ὅ.π., 5-7 (πρβλ. καί G. Przychocki, ὅ.π., 22).

14. Πρβλ. φφ. 32^{r}-36^{v} (: R. Foerster, ὅ.π., 23-25).

15. Ἡ ἀρίθμηση πού δίνουμε, ἀραβική καί ἑλληνική, εἶναι αὐτή πού συναντοῦμε στό περιθώριο καί στό διάμεσο ἀντίστοιχα τῆς καταλογογράφησης τοῦ βιενναίου χειρογράφου.

16. φ. 36^{r} (R. Foerster, ὅ.π., 25).

17. Em. Legrand, Bibliographie ..., τ. I, 1 καί 6 (βλ. καί σσ. LXXI - LXXXVII), ἐκδόσεις τῆς γραμματικῆς τοῦ Λάσκαρη, βλ. καί Jacques Brunet, Manuel de libraire et de l' amateur de livres, Βερολίνο 1922, τ. 3, 855-859, Catalogue of books printed in Italy and of Italian books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the British Museum, Λονδίνο 1958, 370, Catalogue of books printed in the German - speaking countries and German books printed in other countries from 1455 to 1600 now in the British Museum, Λονδίνο 1962, 485, ὅπως καί Jean George Théodor Graesse, Thésor de livres rares et précieux ou nouveau dictionnaire bibliographie, Μιλάνο 1869 (φωτοαν. 1950), τ. 4, 112-113.

18. φ. 36^{r} (: R. Foerster, ὅ.π.).

19. Em. Legrand, ὅ.π., τ. I, 17 (καί σ. XII), τ. IV, 4-12 (πρβλ. τόν τίτλο τῆς ἔκδοσης τοῦ 1536: "Theodori Gazae Institutiones grammaticae libri quatuor addita versione latina iterum ..."), ἐκδόσεις βλ. Catalogue of books printed in Italy ..., 293, Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 333, Catalogue of books printed in France and of French books printed in other countries from 1470 to 1600 in the British Museum, Λονδίνο 1966, 198-199, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 3, 38-39, καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 2, 1512-1513.

20. φ. 36^{r} (: R. Foerster, ὅ.π.).

21. Em. Legrand, ὅ.π., τ. III, 272, 282, 396, 476, ἐκδόσεις βλ. καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 1290.

22. φ. 36^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

23. Em. Legrand, ὅ.π., τ. I, 25, ἐκδόσεις βλ. Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 5, 586-587, Catalogue of books printed in Italy .., 651, Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 6,525- 526.

24. "Suidae Lexicon (excusum etc.)", R. Foerster, ὅ.π., 32.

25. φ. 36^v (: R. Foerster, ὅ.π., 25).

26. 'Εκδόσεις βλ. Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 4, 598, Catalogue of books printed in Italy ..., 712, Catalogue of books printed in the German - speaking ..., 884, καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 5, 261.

27. Βλ. R. Foerster, ὅ.π., 32 ("Varini sive Phavorini Lexicon iuxta Alphabetum (excusum)") πρβλ. καί Em. Legrand, Notice ..., 60 (124) ("Plures tunc habere non potuimus ajoute Crusius. Gerlachius autem, pro se, D. Theodosio Lexicon Varini Favorini"), ὁ Legrand δέχεται ὅτι καί τό παρόν εἶναι ἡ ἔκδοση τῆς Βασιλείας καί ὄχι ἡ ἔκδοση τοῦ Καλλέργη.

28. φ. 36^v (: R. Foerster, ὅ.π., 25).

29. Em. Legrand, Bibliographie ..., τ. I, 23, ἐκδόσεις βλ. Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 2, 1085-1086.

30. Rig. de Juvigny, ὅ.π., 271, πρβλ. καί Th. Gaisford, Etymologicum Magnum, 'Οξφόρδη 1848.

31. φ. 36^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

32. Em. Legrand, ὅ.π., τ. I, 44, τ. III, 226-240, ἐκδόσεις βλ. Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 146-147, Catalogue of books printed in Italy ..., 327, Catalogue of books printed in the German - speaking ..., 403, καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 3, 266. 'Εκδόσεις τοῦ 'Ησυχίου βλ. στήν τελευταία ἔκδοση τοῦ λεξικοῦ ἀπό τόν Kurt Latte, Hesychii Alexandrini Lexicon, Κοπεγχάγη 1953, τ. I, σσ. XXXIII - XLII (καί τ. II, Κοπεγχάγη 1966), γιά τόν πρῶτο ἐκδότη τοῦ 'Ησυχίου, Μάρκο Μουσοῦρο, βλ. καί στήν ἔκδοση τοῦ 'Ησυχίου ἀπό τόν Mauricius Schmidt, 'Ησύχιος, Hesychii Alexandrini Lexicon, Voluminis Quinti (in quo praeter auctarium emendationum et indicem auctorum copiosissimum continetur Radulfi Menge vimariensis de M. Musuri Cretensis vita, studiis, ingenio narratio), 'Ιένα 1868, σσ. 1-88).

33. Rig. de Juvigny, ὅ.π., 304.

34. φ. 35^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

35. Δύο ἀντίτυπα τῆς ἔκδοσης μᾶς διασώζει ἡ βιβλιοθήκη τῆς 'Ελληνικῆς Βουλῆς, πρβλ. Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς τῶν 'Ελλήνων, 'Αρχέτυπα καί ἐκδόσεις ΙΕ' καί ΙΣΤ' αἰῶνος, 'Αθήνα 1971, τ. 1, 248· ἐκδόσεις τοῦ 'Ιωσήπου βλ. Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 568-571, Catalogue of books printed in Italy ..., 361, Catalogue of books printed in the German-speaking ...,463, Catalogue of books printed in France ..., 246, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 3, 480-484.

36. Πρβλ. "Josephi Judaei historiam", Em. Legrand, Notice ..., 59 (123) (ὁ Legrand, ἐπίσης, σημειώνει τήν ἔκδοση τῆς Βασιλείας τοῦ 1544).

37. φ. 35^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

38. φ. 36^r (: R. Foerster, ὅ.π.), ἀξιοσημείωτο εἶναι τό γεγονός ὅτι ἡ βιβλιοθήκη τοῦ 'Αντωνίου μᾶς διέσωζε καί χειρόγραφη τήν ἱστορία τοῦ Ζωναρᾶ (πρβλ. "'Ιωάννου τοῦ Ζωναρᾶ ἱστορία χρονική, καί ἕνε τό χαρτί κόλλες μεταξωτές", Vind. Hist. Gr. 98, φ. 32^r, - R. Foerster, ὅ.π., 23).

39. "Αλλες ἐκδόσεις αὐτά τά χρόνια ἔχουμε στή Λουτέτια (-Παρίσι) 1567 καί Φραγκφούρτη 1568 (Em. Legrand, Bibliographie ..., τ. IV, 645, 659), ἐκδόσεις βλ. καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 1, 1435, Catalogue of books printed in Italy ..., 744, Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 935, Catalogue of books printed in France ..., 450, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 7, 517 (518).

40. Πρβλ. τούς κώδικες Monacensis 324 καί 325 (τοῦ ΙΓ' καί ΙΔ' αἰῶνα), Ign. Hardt, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Regiae Bavaricae, Μόναχο 1806, τ. 3, 306-308, ὅπως καί Nanianus 271 (τοῦ ΙΓ' αἰῶνα), Henr. Stevenson senior, Codices manuscripti Palatini graeci bibliothecae Vaticanae (descripti J.B. cardinali Pitra), Ρώμη 1885, 148-149 (γιά

τήν editio princeps τοῦ Wolf καί γιά τήν τύχη τῶν χειρογράφων τοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ καί τοῦ 'Αλεξάνδρου τοῦ Χαρτοφύλακα βλ. Theodor Büttner - Wobst, ὅ.π., 202-205).

41. Πρβλ. "Emi ego Joh. Dernschwam Cpoli anno Dni 1554 in Pera sive Galata, a magnifico Dno Antonio Kantacuseno pro centum et quinquaginta ducatis hungaricis in auro ... Et ut liber iste aliquando inprimatur, rogavit dictus Antonius Kantacusenus, atque sibi impressi exemplaris copia in gratiam conservati Authoris Zonare (sic). Nactus sum propterea secundum tomum Zonare de Imperatoribus iterum, quem conferendi gratia emi a Dno Alexandro Chartophilaco (sic) pro triginta ducatis ...", κωδ. Nanianus 271, ὅπως καί Monacensis 324 καί 325 (Henr. Stevenson senior, ὅ.π., καί Ign. Hardt, ὅ.π.), βλ. καί ὅ,τι σημειώνει ὁ Theodor Büttner - Wobst, ὅ.π., καί Em. Jacobs, ὅ.π., 28).

42. Πρβλ. τόν κώδικα Vulcanius 17, φ. 70^v, "Γεωργίου 'Ακροπολίτου χρονικόν ... Τό παρόν ἀντίγραφον ἐγράφη ἐκ τῆς βίβλου Γεωργίου Καντακουζηνοῦ υἱοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ τοῦ ἐν Γαλατᾷ εὑρισκομένου τοῦ καί τόν 'Ιωάννην Ζωναρᾶν δώσαντος εἰς τυπογραφίαν πρότερον ... Μετεγράφη χειρί Θεοδοσίου Ζυγομαλᾶ Ναυπλίου δικαιοφύλακος ...", Σπ. Λάμπρου, ὅ.π., 390· ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς γνωρίζει ἀσφαλῶς ὅτι οἱ Καντακουζηνοί ἔδωσαν τόν Ζωναρᾶ γιά τύπωμα καί ἡ δέν εἶναι ἀρκετά σαφής στό βιβλιογραφικό σημείωμα ἤ γνωρίζοντας ἀπό κοντά πρόσωπα καί πράγματα ξέρει πώς ἡ βιβλιοθήκη τοῦ 'Αντωνίου πέρασε στά χέρια τοῦ Γεωργίου καί ταυτίζει τούς 'Αντώνιο καί Γεώργιο Καντακουζηνούς. Τό ἴδιο βιβλιογραφικό σημείωμα διαβάζουμε καί στό φ. 1^r τοῦ κώδικα Vulcanius 93, τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα, "Τό παρόν βιβλίον ἐδόθη εἰς τυπογραφίαν παρά Γεωργίου Καντακουζηνοῦ υἱοῦ 'Αντωνίου Καντακουζηνοῦ τοῦ καί τόν 'Ιωάννην Ζωναρᾶν δόσαντος εἰς τυπογραφίαν πρότερον" (μέ νεώτερο χέρι), Σπ. Λάμπρου, ὅ.π., πρβλ. καί Alex. Turyn, ὅ.π., 43, 55-57. Ἡ τυπολογία τῶν παραπάνω βιβλιογραφικῶν σημειωμάτων μᾶς ὁδηγεῖ στή σκέψη ὅτι τό δεύτερο βιβλιογραφικό σημείωμα ἤ τό ἔγραψε πιθανότατα ὁ ἴδιος ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς (μιά ἀντιβολή τοῦ γραφικοῦ χαρακτῆρα τῶν δύο βιβλιογραφικῶν σημειωμάτων θά μποροῦσε νά τό ἐπιβεβαιώσει) ἤ τό ἔγραψε κάποιος πού ἀσφαλῶς γνώριζε τό βιβλιογραφικό σημείωμα τοῦ κώδικα Vulcanius 17. 'Αξιοσημείωτο εἶναι ὅ,τι σημειώνει ὁ Λάμπρος (ὅ.π., 399 σημ. 1) μέ βάση τά παραπάνω βιβλιογραφικά σημειώματα (: "... ἔκδοσιν τοῦ Ζωναρᾶ ἐπιμελείᾳ τοῦ Γεωργίου Καντακουζηνοῦ ἤ ἄλλου, ἐντολοδόχου αὐτοῦ καθ' οὕς χρόνους ἔζη, δέν ἔχομεν. Πρώτη δ' ἔκδοσις εἶνε ἡ τοῦ 'Ιερωνύμου Wolf ἐν Βασιλείᾳ τῷ 1557"), χωρίς νά τοῦ δημιουργεῖται ἔστω ἡ ὑποψία ὅτι πιθανότατα τόν Ζωναρᾶ ἔδωσε "εἰς τυπογραφίαν" ὁ "πατήρ" καί ὄχι ὁ "υἱός" Καντακουζηνός.

43. φ. 36^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

44. Em. Legrand, Bibliographie ..., τ. III, 272, 282, 396, 476, ἐκδόσεις βλ. καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 1920, Catalogue of books printed in Italy ..., 313 (464), Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 368, Catalogue of books printed in France ..., 88, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 1, 587.

45. φ. 35^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

46. 'Ο Foerster (ὅ.π.) διορθώνει στό κριτικό ὑπόμνημα τό "δευτέρας" σέ κδ'' στήν περίπτωση αὐτή θά πρέπει ὁ καταλογογράφος νά καθαρόγραψε τό κείμενο (στό σημερινό βιενναῖο κώδικα) ἀπό ἕνα πρόχειρο σχέδιο, ἤ ὁπωσδήποτε νά ἀντέγραψε, ὁπότε ἕνα προχειρογραμμένο u θεώρησε ὡς β καί τό δ μέ μικρή τήν προέκταση πρός τά πάνω ὡς α.

47. Em. Legrand, ὅ.π., τ. I, 5.

48. 'Αντίτυπα ἀπό τίς ἐκδόσεις αὐτές βλ. Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς τῶν 'Ελλήνων, 'Αρχέτυπα ..., 247, ἐκδόσεις βλ. καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 268-295, Catalogue of books printed in Italy ..., 330-332, Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 412-414, Catalogue of books printed in France ..., 228-230, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 3, 326-341.

49. R. Foerster, ὅ.π., 32.

50. φ. 35^v (: R. Foerster, ὅ.π., 25).

51. Em. Legrand, ὅ.π., τ. I, 101, ἐκδόσεις βλ. καί Jac. Brunet, ὅ.π., τ. 3, 277, Catalogue of books printed in Italy .., 330, Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 412, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, ὅ.π., τ. 2, 528, καί τ. 3, 327.

52. φ. 35^v (: R. Foerster, ὅ.π.).

53. Βλ. ἐκδόσεις Jac. Brunet, δ.π., τ. 2, 1018-1019, Catalogue of books printed in the German-speaking ..., 273-274, Catalogue of books printed in France ..., 152, ὅπως καί Jean Geor. Théod. Graesse, δ.π., τ. 2, 487.

54. Πρβλ. "Τά 'Επιφανίου πανάρια, τυπογραφία", Em. Legrand, Notice ..., 145 (209).

55. Πρβλ. "Epiphanium", Em. Legrand, δ.π., 59 (123).

56. φ. 36^r (: R. Foerster, δ.π.).

57. Jean Geor. Théod. Graesse, δ.π., τ. 2, 37 (πρβλ. καί Ing. Hardt, δ.π., τ. 1, 36) ὅπως καί Jac. Brunet, δ.π., τ. 1, 1436 (σημειώνει τήν ἔκδοση τοῦ Παρισιοῦ 1645).

58. Em. Legrand, Bibliographie..., τ. III, 139-140, γιά τόν ἱερομόναχο Λεόντιο τόν Κύπριο βλ. N.B. Τωμαδάκη, Μητροφάνης Θεσσαλονίκης καί Ματθαῖος ὁ Ρήτωρ καί διδάσκαλος καί ὑμνογράφος (Οἱ Κρῆτες ἐν Μακεδονίᾳ 16ος αἰών), ΕΕΒΣ 44 (1979/80), 125-134, ὅπου καί βιβλιογραφία.

59. Πρβλ. H. Hunger, Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Supplementum Graecum, Βιέννη 1957, 31 καί 56 (κώδικες 34 καί 80).

60. Τά ἔντυπα μέ ἀρ. 42 (μβ'), 31 (λα'), 32 (λβ'), 38 (λκ'), 34 (λδ'), 37 (λζ'), μποροῦμε μέ βεβαιότητα νά ποῦμε ὅτι προέρχονται ἀπό τήν "τυπογραφία" τῆς Βασιλείας· γνωστό εἶναι ἀκόμη ὅτι γιά τίς αὐξημένες πνευματικές ἀνάγκες τοῦ β' μισοῦ τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα ὁ πατριάρχης 'Ιερεμίας ὁ Τρανός σχεδίαζε νά ἱδρύσει στήν Κων/πολη ἑλληνικό τυπογραφεῖο, ἀλλά συνάντησε τήν ἀντίδραση τῶν συνοδικῶν, βλ. K.N. Σάθα, Βιογραφικό σχεδίασμα περί τοῦ πατριάρχου 'Ιερεμίου Β' (1572 - 1594), 'Αθήνα 1870 (φωτοαν. Θεσ/νίκη 1979), γ'- γα'.

61. Em. Legrand, Notice ..., 165 (229), πρβλ. καί 58 (122).

62. Πρβλ. καί R. Foerster, δ.π., 6.

63. Πρβλ. Em. Legrand, δ.π., 4-83 (69-147), καί κυρίως K.N. Σάθα, δ.π., γ'- γβ'.

64. Πρβλ. τά ἔντυπα μέ ἀρ. 41 (μα'), 42 (μβ'), 31 (λα'), 32 (λβ'), 33 (λγ'), 34 (λδ').

65. Πρβλ. "Antonius Cantacusenus und sein Bruder Manuel Cantacuseno zu Venedig", Em. Jacobs, δ.π., 28, πρβλ. καί Φανῆς Μαυροειδῆ, Συμβολή στήν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς ἀδελφότητας Βενετίας τοῦ ΙΣΤ' αἰώνα, 'Αθήνα 1976, 133.

66. Βλ. Φανῆς Μαυροειδῆ, δ.π., 133-134, 127.

67. Πρβλ. καί Hen. Omont, δ.π., 68-70 (καί Em. Legrand, Bibliographie ..., τ. IV, 351-353).

68. Πρβλ. K.N. Σάθα, δ.π., με', ὅπως καί Em. Legrand, Notice ..., 4-83 (69-147).

69. Πρβλ. R. Foerster, δ.π., 32 καί Em. Legrand, δ.π., 59-60 (123-124).

70. Em. Legrand, δ.π., 170 (234).

ANN MOFFATT

JACOBUS KIMEDONCIUS

The translator whom the gods loved

The most recent, that is nineteenth-century, Latin translations of the letters and *Quaestiones naturales* of Theophylaktos Simokatta go back to that made by Jacob Kimedoncius (Kymmendonck; 1579-1596), a young scholar who died at the age of seventeen. (1) His volume of translations included too Photios' summary of Theophylaktos' *History* (the *editio princeps* of Photios' *Bibliotheca* appeared only in 1601, ed. Hoeschel) covering the reign of Maurice, and the *Excerpta* concerning embassies which had been included in Constantine Porphyrogennetos' *De legationibus*.

This small volume of translations was published posthumously by the press of Hieronymus Commelinus in Heidelberg in 1598 with a prefatory letter by Janus Gruter, subsequently librarian when the Palatine library was seized and despatched to Rome. The translation was bound with Gruter's edition of the same works, also from the press of Commelinus, containing a prefatory letter dated February 1598, but published in the following year. (2)

In his letter prefacing the translation Gruter laments Kimedoncius' early death, taking the words of Menander: Ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος.
The boy had died in Heidelberg in 1596; the same year as both his father, also Jacob Kimedoncius, a Calvinist theologian, professor and rector at the University of Heidelberg, and his father's second wife, Anna, daughter of the physician Heinrich Smetius (de Smet), also professor and rector at Heidelberg University. (3)
This second wife had a sister, Johanna, who married Janus Gruter in 1792. Soon after Johanna died (1594) and Gruter married our Kimedoncius' sister Anna, i.e. the step-daughter of his first wife's sister. Thus in 1596, when there were these three deaths, Gruter was an integral member of the Kimedoncius family, a man in his mid-thirties.

Both he and the family of Kimedoncius had arrived only recently in Heidelberg when Gruter married Kimedoncius' sister. Gruter (1560-1627) was born in Antwerp, but his family had emigrated and he had grown up in Norwich and got his education first at Gonville and Gaius in Cambridge and then in Leiden where he gained his doctorate in law. He travelled in Germany, Switzerland and Italy and taught briefly in Wittenberg before becoming professor of history in Heidelberg in 1592. Kimedoncius' father, ten years older than Gruter, was born in Kempen and educated in nearby Düsseldorf and then at the University of Heidelberg where he became a doctor of theology a couple of years before his son was born. A Calvinist, he left Heidelberg in 1577 during the Lutheran reaction and

taught briefly in Gent. Gent then fell to the imperial forces under Alexander of Parma and Kimedoncius senior moved north across to Middelburg on the island of Walcheren where he held a post as preacher from March 1585 to late 1588. Then when the young Kimedoncius was about to turn ten the family returned to Heidelberg where his father was appointed professor of theology and started publishing on the theological controversies of the time. (4)

Gruter's letter prefacing young Kimedoncius' translations is addressed to Karolus Utenhovius of Nieulandia (Nieuwland), a town neighbouring Middelburg. Gruter says that when Kimedoncius had been with him this scholar had given the boy every encouragement and gently corrected his errors. Gruter concludes with the remark that in accepting the book Utenhovius will be linked with the names of both Kimedoncius and Gruter himself, to whom he will be joined by the several ties of native land, kinship, shared interest in learning and ties of necessity. Indeed there appears to have been in this case too a complicated bond of kinship. Our Karolus is, I suspect, the scholar and poet Karel Utenhove of Gent (1536-1600) who spent some years in England in the court circles of Queen Elizabeth I and returned home to become a leading member of the commune in 1578 when Gent was again in Calvinist hands. This Utenhovius' grandfather and father had married de Grutere sisters and Utenhovius' brother had also married a de Grutere. (5)

In the letter of dedication Gruter explained that he was presenting Utenhovius with what Kimedoncius had been prevented by his early death from publishing. Moreover, this volume of Theophylaktos was similar to other material Kimedoncius had been producing on the Imagines by the two Philostrati (the Elder and Younger), Philostratus' Heroica and Epistulae, Callistratus' Descriptiones and Alciphron's Epistulae, all of which he translated into Latin, an example, Gruter admitted, of precocious talent. We have evidence that this was indeed the case.

Codex Harleianus 5380 in the British Library is a seventeenth-century manuscript containing a scholar's notes on Greek authors. On folio 1 it carries the date of 20 October 1725, the date of its acquisition by Edward Harley, inscribed by his librarian Humfrey Wanley. (6) The manuscript consists now of 135 folios. It begins with Jacob Kimedoncius' notes on Theophylaktos' Quaestiones naturales (ff. 1^r-8^v) and epistulae (ff. 9^r-21^v). Then there are the notes to the latter part of Photios' summary of the History (Books 7 and 8; ff. 22^r-23^r) and the Legationes (excerpted from the History; ff. 23^r-27^v). These are followed by his notes on Philostratus' Epistulae and Heroica, the Epistulae of Alciphron and, in another hand but apparently also by Kimedoncius, extensive notes on

Philostratus' Imagines. The notes to Theophylaktos are basically in the hand of Kimedoncius, including changes and additions in the margins. A finer though similar hand has added the occasional note, included notes to ep. 6 on a small slip inserted as folio 8 and, as folio 19 bis, transcribed with some additions the notes to ep. 79 appearing in an untidy state in Kimedoncius' hand on folio 20^r. I suspect the hand of Gruter acting as editor. This would also explain the scoring out of the name of Kimedoncius appearing, unnecessarily as far as the printer was concerned, on folios 1 and 28.

These notes in Harl. 5380 were never printed. The few "castigationes" appended to Kimedoncius' translation (pp. 103-112) complement those in the manuscript. Some refer to the Quaestiones naturales but they are very brief and, unlike the Harley notes, are concerned more with textual readings than with literary parallels. The printed "castigationes" break off in the notes to Photios' summary of Book 7 of the History with the remark: Reliqua enim desiderantur, disiecta inter chartas Commelinianas. The notes to the History in the Harley manuscript begin at just this point in Book 7. It seems that the Harley manuscript contains the material lost amongst the printer's papers. That this should have happened is quite explicable as Commelinus (1550-1597) had died of the plague in Heidelberg late in 1597 along with his wife and three of his children. On his death the press passed into the hands of a relative of his wife who carried through many of the projects he had begun. (7) The notes turned up again, however, in the inventory of the library of J.G. Graevius (d. 1703) and passed eventually to Harley in 1725. (8)

The printed "castigationes" appended to Kimedoncius' translation of 1598 and the Harley notes to the Photios summary refer to the pagination of Gruter's edition of 1599. This anomaly can also be accounted for. The Greek text bears the date 1599 but it is prefaced by a letter of dedication to Christopher Pflugius of Evteren dated 20 February 1598 and a long Latin poem (166 iambic couplets) by Gruter addressed to Joseph Scaliger, lamenting the early death of Janus Dousa jr. who died in his mid-twenties, also in 1597. In his prefatory letter Gruter explains that he already had his edition of Theophylaktos in the press when Bonaventura Vulcanius(1538-1614) (9) published in Lyons in 1596 his edition of Theophylaktos' opuscula along with Cassius' Quaestiones medicae and letters of Julian, Basil and Gregory Nazianzus. Commelinus had then thought fit to hold back publication of the text, though apparently printed, until it was enhanced by a translation. This was achieved in 1598 and the two parts apparently united and the first part given its title page in 1599. (10) Gruter also justified his edition so soon after that of Vulcanius because it was "integrior

pleniorque" since he had been able to draw on the library of the Jesuit scholar Andreas Schott of Antwerp. (11)

Theophylaktos' letters attracted the attention of some of the great scholars of the 15th to 17th centuries. They were first printed in the collection of epistolographers edited by Marcus Musurus and printed by Aldus Manutius in 1499. The first Latin translation of all 86 letters was made by the astronomer Nicholas Copernicus and printed by Iohannes Haller in Cracow in 1509. A facsimile edition of this was printed along with the Aldine text and a Polish translation in 1953. Although Vulcanius did not publish a translation with his edition we have in Leiden University's Cod. Vulc. 21, ff. 11-12, in Vulcanius' hand, a draft Latin translation of the first four of the letters. Within a very few years there appeared another translation, again posthumously, in 1606, this time of all the Aldine epistolographers, obtained from the papers of the great jurist Jacobus Cuiacius (Jacques Cujas; 1522-1590), published in Geneva with the Aldine text and Latin translation in parallel columns. All three sixteenth-century translations of Theophylaktos' letters are quite independent of each other. (12)

When Boissonade published his text of the letters and Quaestiones naturales in 1835 he reprinted the translation of Kimedoncius, occasionally criticising a phrase and providing an alternative translation for it in a footnote. He used the few printed "castigationes" of Kimedoncius but appears to have been unaware of the Harley notes. Hercher, in his Epistolographi Graeci, a project he inherited from Westermann, used the Kimedoncius translation as the basis for his own, but used it freely, sometimes adopting the suggestions made by Boissonade, and frequently making phrases more concise than in Kimedoncius' version, on other occasions simply using alternative vocabulary without providing any particular improvement.

For the Quaestiones naturales we now have the edition of Lidia Massa Positano (2nd ed. Naples, 1965). G. Zanetto has already produced a stemma and is working on a new edition of the letters using the tenth-century Ambros. gr. 81 and a large number of other manuscripts not used by Boissonade and Hercher. (13) For the recently rediscovered work On Predestined Terms of Life we have the edition and English translation by Charles Garton and L.G. Westerink. I am preparing an English translation of the Quaestiones naturales and the letters and to round off this phase of studies of the opuscula I would like to publish the Harley notes. In them Kimedoncius draws extensive parallels with Latin and Greek texts. They would be of interest, however, not so much in elucidating the text as in giving a picture of the education of one young man in Heidelberg who reflects the fascination of these late sixteenth-century scholars in allusions,

in nugae difficiles and in collecting detailed information on an encyclopaedic scale. And Kimedoncius was the first modern scholar to study Theophylaktos.

Notes

1 J.F. Boissonade, Theophylacti Simocattae Quaestiones Physicas et Epistolas ad codd. recensuit versione Kimedonciana et notis instruxit (Paris, 1835); Epistolographi Graeci, ed. and trans. R. Hercher (Paris, 1873).

2 Theophylacti Simocati Opuscula quae haberi potuerunt, omnia: Iacobus Kimedoncius F. e Graeco vertit et Castigationes addidit (Heidelberg, 1598) and Theophylacti Simocati expraefect Quae reperiri potuerunt omnia ex Bibliotheca And. Schotti Antverpiani (Heidelberg, 1599).

3 Jacob Kimedoncius jr., born 14 January 1579; died 22 October 1596. His stepmother and his father died of the plague which ravaged Heidelberg between July 1596 and March 1597 carrying off nearly 1200 victims. The university population was largely dispersed, some professors fleeing to Köln, others taking their classes to Ladenburg. Two professors died: Ioannes Oesopoeus and Kimedoncius (26 November 1596). At Kimedoncius' request he was buried in a plot near his wife and son in the cemetery of St Anna in Heidelberg. See Joannes Schwab, ed., Quator seculorum syllabus rectorum qui ab anno 1386 ad annum 1786 in alma et antiquissima academia Heidelbergensi magistratum academicum gesserunt, Part 1 (Heidelberg, 1786), 177; s.v. Kimedoncius, Jacob in P.C. Molhuysen & P.J. Blok, edd., Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek (hereafter NNBW) 4 (Leiden, 1918), 835-36 (van Schelven);

4 For Kimedoncius senior s.v. Kimedoncius, Jakob in Neue Deutsche Bibliographie 11 (Berlin, 1977), 608-9 (Goeters). For Gruter s.v. Gruterus, Janus, NDB 7 (Berlin, 1965), 238-40 (Fuchs) and L. Forster, Jan Gruter's English Years (Leiden-London, 1967).

5 For the Utenhovius family see Biographie nationale, publiée par l' Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique, 25 (1930-31) 983-86 (Bergmans) and NNBW, 9 (Leiden, 1933), 1148-50 (Brinkerink).

6 A Catalogue of the Harleian Collection of Manuscripts ... preserved in the British Museum, commenced by H. Wanley ... revised by R. Nares, S. Shaw & F. Douce, 4 vols. (1802-12), III, p. 263. C.E. Wright, "Humfrey Wanley: Saxonist and Library Keeper" (Sir Israel Gollancz Memorial Lecture), Proceedings of the British Academy, 46 (1960), 99-129.

7 S.v. Commelinus, Hieronymus in *NDB*, 3 (Berlin, 1957), 333-34 (Preisendanz).

8 The manuscript notes of Kimedoncius appear as item 63 in the catalogue prepared for the sale of Graevius' library. The whole library was sold to the Palatine Elector Johann Wilhelm and the manuscripts housed in his library at Düsseldorf. These 119 Graevius manuscripts were then sold by the Elector's librarian Büchels over a period of time to the dealer Zamboni in England who sold almost all of them to Edward Harley, the bulk of them (81), including 5380, on 20 October 1725. See A.C. Clark, "The library of J.G. Graevius"; *The Classical Review*, 5 (1891), 365-72 and C.E. Wright, *Fontes Harleiani. A study of the sources of the Harleian collection of manuscripts in the Department of Manuscripts in the British Museum* (London, 1972), 168-69 & 367.

9 *Theophylacti Simocattae quaestiones physicae numquam antehac editae. Eiusdem epistolae morales, rusticae, amatoriae. Cassii quaestiones medicae. Juliani Imp. Galli Caes., Basilii et Greg. Nazianzeni epistolae aliquot nunc primum editae, opera B. Vulcanii* (Lyons, 1597; the title page has the date 1596).

10 ... eratque alioqui iam tum sub praelo quum publicaretur ille Lugdunensis suppressitque Commelinus noster, dum honestaretur qualicunque versione Latina.

11 Schott returned more or less permanently to Antwerp only after the summer of 1597, but his absence in Italy 1594-97 would not have precluded Gruter's access to his library of which Gruter says: quum caeteri Bibliothecas suas habeant pro carcere, ipsius Tribunitia videatur domus; certe ianua semper sit aperta. I have not identified this material. It appears there is no one manuscript surviving which contains both the letters and the *Quaestiones naturales*; the manuscript traditions were distinct. For Schott s.v. Andreas Schott in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 32 (Leipzig, 1891), 392-93 (Reusch).

12 P.C. Molhuysen, *Codices Vulcaniani Bibliothecae Leidensis, Codices manuscripti*, I (Leiden, 1910), 11; I am grateful to the Keeper of Western Manuscripts of the library for providing me with photocopies from this and other manuscripts. *Epistolae Graecanicae mutuae, antiquorum rhetorum, oratorum, philosophorum, medicorum, theologorum, regum ac imperatorum ... a Iacobo Cuiacio ... Latinitatae donatae* (Geneva, 1606). Teofilakt Symokatta, *Listy Tłumacwyl w języka greckiego na łaciniski Mikołaj Kopernik* (Wrocław, 1953).

13 G. Zanetto, "La tradizione manoscritta delle *Epistole* di Teofilatto Simocatta", *Bollettino del Comitato per la Preparazione dell' Ed. Naz. dei Classici*, 24 (1976), 64-86.

RICCARDO MAISANO

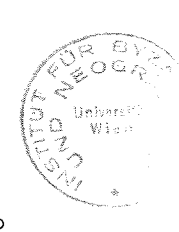
MANOSCRITTI E LIBRI STAMPATI NELL'OPERA FILOLOGICA DI LEONE ALLACCI

I. L'esame dei metodi di utilizzazione dei manoscritti e di edizione di testi da parte di Leone Allacci non è che uno dei molti possibili approcci a questa personalità, ma è forse il più opportuno per cercare di conoscere almeno in parte l'attività filologica di questo autore, soprattutto come iniziatore della moderna bizantinistica[1].

I suoi numerosi lavori stampati rappresentano solo una parte della sua opera (anche se meno limitata, rispetto al complesso, di quanto non si sia generalmente creduto). Fra questi, i più significativi ai fini della nostra ricerca sono i libri che contengono edizioni di testi, prevalentemente bizantini. L'esame di essi può dare interessanti indicazioni sulla funzione del manoscritto e sui criteri di utilizzazione da parte del nostro autore. Fino ad ora un esame di questo tipo è stato effettuato una volta sola da A. Severyns, limitatamente all'edizione allacciana della *Vita Homeri* di Proclo[2]. Severyns osserva che, per un'epoca come la nostra, nella quale il rigore scientifico è una specie di religione, Allacci sembra rispondere assai male alle aspettative: la sua edizione presenta errori di stampa e di lettura dell'esemplare manoscritto (esso stesso peraltro non indicato con chiarezza), nonché frequenti casi di emendamento tacito. Tuttavia – aggiunge Severyns – per un'epoca come quella di Allacci, nella quale il pubblico era più desideroso di leggere un testo ancora vergine che di conoscerne la trasmissione, lo studioso ha assolto il suo compito con onore.

L'altra categoria di opere allacciane è rappresentata dai suoi scritti inediti. Si ritrovano nel 'Fondo Allacci' della Biblioteca Vallicelliana[3] stesure provvisorie o preparatorie dei lavori successivamente stampati, inventari di manoscritti, elenchi di libri, minute di lettere, appunti di lettura. Nello stesso fondo, e anche nel 'Fondo Barberini' della Biblioteca Vaticana, si trovano infine anche numerosi apografi di codici antichi[4].

Quello che appare più interessante per il nostro scopo, dopo un esame di alcune sezioni del fondo allacciano, è il singolare rapporto che intercorre fra Allacci e la scrittura, un rapporto che gli impedisce – entro certi limiti – di svincolarsi del tutto dalla secolare eredità culturale del medioevo greco, che vedeva nel manoscritto l'unico possibile strumento



di diffusione e nella copia la prima e principale attività dello studioso. Allacci disponeva infatti di tipografie pronte a stampare i testi da lui forniti, di editori e mecenati pronti ad accollarsene le spese, ma conservò per tutta la vita un'invincibile e spesso inconsapevole fede nel manoscritto in quanto tale, che rimaneva ai suoi occhi l'unico elemento vivo di comunicazione del sapere, e quindi di polemica religiosa, di testimonianza storica, di contributo scientifico.

Una curiosa ed efficace testimonianza *ex contrario* della singolarità di questo rapporto è data dalla dissertazione di Allacci *Contra scriptionem*, di cui si conserva l'autografo nella Biblioteca Vallicelliana (LXXXIX 12, cc. 112r-116v): in essa l'autore fa un'ironica sconfessione — sotto forma di esercitazione retorica — di un *credo* di tutta la vita. Dopo una iniziale celebrazione della scrittura, ne fa una critica circostanziata, rilevando la funzione deteriore di essa nella trasmissione del sapere e la difficoltà dell'adattamento 'fisiologico' ad essa da parte dell'uomo. Gli strumenti scrittorî sono pericolosi per il fisico, specie per i fanciulli che vanno a scuola, o sono simboli di sangue (le rubriche), o di uccisioni (le pergamene). Il paradosso si acuisce sempre più nel corso dell'esposizione, fino a culminare col passo che segue: "Ego vero urbes ipsas plane beatas dixerim, quae reiectis tot curarum et molestiarum turbis, unum illud in primis assequi student, Dei suique cognitionem, quae non legendo neque scribendo, sed bene sentiendo agendoque comparatur".

Degna d'interesse è anche la testimonianza di Jean Mabillon, che conobbe lo studioso in un suo viaggio in Italia. Egli afferma che Allacci era uno scriba rapidissimo, capace di copiare un volume di media grandezza in una sola notte, ma soprattutto ci informa del fatto che Allacci si ostinò ad usare sempre e dovunque, per quarant'anni, la stessa penna, e che quando la smarrì ne fece quasi una malattia[5].

II. Abbiamo già anticipato qui sopra che Allacci considera ancora il manoscritto come 'cosa viva'. Cercheremo ora di chiarire l'enunciato.

In una lettera del 31 maggio 1626 al p. Antonio Caraccioli[6], che gli aveva chiesto un parere sull'attribuzione di un testo cronachistico a Giorgio Codino, Allacci risponde in modo circostanziato, chiarendo la natura compilatoria dei testi bizantini di questo tipo e soffermandosi sulle somiglianze da lui riscontrate fra il testo sottoposto alla sua attenzione

e quello di Costantino Manasse. A proposito di quest'ultimo autore, poi, si lascia andare ad un ricordo personale: "E per dirli una cosa, quasi che in sogno per il tempo lungo corso fra mezzo et per non havere applicato all'hora, saranno da tredici anni incirca, mentre ero a Scio, venendomi occasione di parlare con quella gente delle ribaldarie di Photio, che loro tengono in gran conto, non valendomi autori latini come sospetti, m'arricordai che di lui ne diceva male Costantino Manasse nella sua Istoria. Per buona sorte io me lo trovava manuscritto, che stampato, almeno in greco, non m'arricordo che fosse allora. Trovo il luogo, lo mostro. Un altro della mia natione mi disse che haveva un istorico che pur diceva l'istesso. Ad istanza mia lo portò in quel luogo et si trovò. Io volsi vedere chi era quello autore e, considerando le cose che trattava, trovai ch'era l'istesso che Manasse; differiva però che Manasse era in verso e lingua buona, quello era in prosa e mezzo barbaro".

Non occorrono commenti a questa vivace descrizione. Il manoscritto è mezzo per la circolazione viva dell'informazione, del confronto e della polemica. In funzione polemica, anzi, l'utilizzazione viene prima della valutazione critica — e non di rado la sostituisce, provocando il giudizio negativo da parte dei moderni filologi, come abbiamo accennato[7].

La testimonianza sopra riportata e molte altre simili ricavabili dal suo epistolario mettono adeguatamente in luce la motivazione di base della ricerca dei manoscritti da parte di Allacci e della preferenza accordata ai codici liturgici della chiesa d'Oriente, alle opere polemiche, agli storiografi ed ai cronisti (considerati questi ultimi alla stregua di veri e propri storici ecclesiastici). Senza questo materiale manoscritto, egli considerava impossibile comprendere appieno le differenze teologiche fra le due chiese.

Se ora consideriamo i modi di valutazione dei codici da parte di Allacci, vediamo che egli si trova per molti versi isolato rispetto alla corrente di metodo filologico che, partendo dall'Umanesimo, raggiunge, lungo una linea ininterrotta, la scuola critica tedesca, costituendo quella che è stata opportunamente definita la 'genesi del metodo del Lachmann'[8]; ma, nonostante ciò, si riconoscono in molti luoghi indizi innegabili di tale metodo.

Citiamo un solo esempio, tratto da una delle sue opere più celebri, la antologia di opuscoli teologici intitolata *Graecia Orthodoxa*[9]. A proposi-

to dello scritto di Niceta David, Allacci si pone il problema di una valutazione critica della testimonianza offerta dai codici, e tenta di risolverlo coi mezzi disponibili a quel tempo e con l'aiuto di una qualificata 'consulenza esterna': "Eum ex meo manuscripto nunc primus latinum factus evulgo, uno tamen in loco ab exscriptore pessime habitum, qui neque sanior est in manuscripto Vaticano. Et cum scirem asservari idem opusculum in Bavarica Bibliotheca, scripsi ad doctissimum Simonem Wagnereckium, ut opem amico, si posset, adferret. Nihil esse auxilii ex eo codice respondit. Namque et ibi lacuna est, signata tribus punctis ad marginem. Hinc vir eruditissimus suspicatur quod in autographo Nicetae olim a librariis legi rite non potuisset, hanc ab eis lacunam ad omnia exemplaria inde transcripta propagatam fuisse".

Di fronte ad un codice di buon livello, il giudizio di Allacci si esprime con sicurezza, appoggiandosi a criteri prevalentemente interni. Descrivendo il noto codice Chigiano dei profeti maggiori, dopo un'ampia rassegna del contenuto con puntualizzazioni prosopografiche degli autori elencati, così giudica il manoscritto (CXXI.32): "Codex est antiquissimus, correctissimus et absolutissimus et, ut ipse iudico, ante MCC scriptus. Auro contra carior et patera aurea, gemmis gravi pretiosior existimandus". Alla 'perizia', richiesta dal cardinale Bona, è unita una lettera in italiano indirizzata allo stesso, nella quale è posto in evidenza il fatto che il codice dà un testo puro dalle contaminazioni posteriori all'edizione esaplare di Origene, e si diffonde a spiegare il modo in cui il testo della Settanta si corruppe. Conclude esprimendo l'intenzione di utilizzare il codice per un'edizione[10].

Queste osservazioni ci permettono di accennare anche ad un altro aspetto del ruolo dei manoscritti nell'opera di Allacci, e cioè all'utilizzazione pratica di essi in funzione ecdotica. In una lettera (non datata) indirizzata ad Henri Valois, egli parla del proprio lavoro sul testo delle *Declamationes* di Libanio e di alcuni codici capitatigli sotto mano (CLV.14, c. 247r): "Reliqua etiam ipsius Libanii edita ex his manuscriptis corrigi supplerique possunt, et debent". Identico concetto è espresso in una lettera del 1632 indirizzata a Ferdinando Ughelli, l'autore della celebre *Italia Sacra*, che gli ha mandato l'inventario di un fondo manoscritto (CLV.12, c. 208r): "Vedo gran cose di santi e buone, e mentre che i codici sono così antichi potriano aiutar molto l'edizioni di quelli che

noi li avemo laceri o imperfetti, cosa degna d'attenderci qualsivoglia galanthuomo". E poco più avanti, nella stessa lettera, chiedendo ad Ughelli di collazionare per lui alcuni testi già editi, sottolinea l'importanza dell'operazione, proprio in considerazione del fatto che sono opere già pubblicate (c. 209r): "Perché sono stampati, desidererei una cognizione più minuta, acciò potessi confrontare se sono l'istessi con le stampate, o diverse, o se sono più, perché poi l'uomo, se trovasse qualche cosa, se ne potesse servire". Si può rilevare quindi che per Allacci la funzione 'vitale' del manoscritto in quanto tale, alla quale accennavamo sopra, non arriva fino a pregiudicare *a priori* l'utilizzazione anche critica di esso in relazione alla stampa.

III. Qual è dunque la posizione di Allacci di fronte al libro stampato? Non si può negare che molte volte l'atteggiamento appare meno 'disponibile' e interessato rispetto a quello riservato ai codici. In occasione della presa in consegna della Biblioteca Palatina di Heidelberg per conto della Vaticana, trovandosi di fronte ad un cospicuo fondo manoscritto e ad una ricca sezione di stampati, mentre preleva il primo in blocco, decide di fare una cernita nella seconda (la quale, tra l'altro, gli appare simile alla bottega di un libraio per la presenza sugli scaffali talvolta di più esemplari della medesima tiratura). Si propone quindi di portare a Roma solo testi di autori noti, di materie interessanti, o stampati su pergamena, o arricchiti da belle illustrazioni. Accettabili sono alcuni libri di autori protestanti, purché si tratti di testi fondamentali e resi più preziosi da una dedica autografa (XXXVIII, cc. 259v-260r). Non si può non notare in questo caso un legame fra tale atteggiamento e quello riservato ai manoscritti, soprattutto per le riserve di carattere polemico e dottrinale e per l'importanza data ad alcune caratteristiche esteriori degli stampati, più adatte a valutare codici. Evidentemente, quindi, le idee di Allacci sulla funzione del libro stampato vanno cercate in enunciati e contesti diversi.

In una lettera indirizzata al già ricordato Caraccioli (posteriore alla prima di poco più di un mese), Allacci si sofferma sul problema della diffusione delle opere custodite gelosamente nelle biblioteche "con tanto pregiudizio del bene pubblico e grande disaventura delli scrittori". La soluzione di tale problema è appunto la stampa di tali opere, altrimenti

condannate all'oblìo ed alla corruzione, soprattutto nel caso di testi greci, perché ad Allacci è sempre dinanzi agli occhi la triste condizione – anche culturale – della sua patria, sottomessa ad una potenza straniera oscurantista: "Id tantum rogans rerogansque ipsius Graeciae nomine" – scrive al cardinale bibliotecario Luigi Capponi, dedicandogli il primo volume della già ricordata *Graecia Orthodoxa* – ut reliqua similium scriptorum, quae in Vaticana Bibliotheca abduntur, antequam situ indigno pereant et blattarum ac tinearum epulae in loculis computrescant, ac tua munificentia lucem videant et magno Ecclesiae emolumento conserventur ad immortalitatem".

Di fronte a questa prospettiva l'integerrimo bibliotecario non esita a suggerire azioni riprovevoli perfino ad un amico altrettanto austero quale Ferdinando Ughelli (CXLV. 12, c. 210r): "In tutte le maniere veda d'avere una copia del Trattato di S. Agostino, che è a Fiesole e non è stampato, per stamparlo. Che di questo furto, se però furto si può chiamare, n'averà onore e gloria appresso li uomini e premio appresso Iddio. Perché che utile se n'ha a tenerlo serrato?".

Per comprendere il processo di trasformazione del testo manoscritto in testo a stampa, con tutto il necessario corredo di traduzione e commento, sono illuminanti le enunciazioni formulate dallo stesso Allacci nella prefazione alla sua edizione di Eustazio di Antiochia[11]. Secondo l'uso diffuso al tempo suo, egli riproduce generalmente la lezione del codice[12]. Per rimediare alle corruttele, lo strumento a disposizione è, per eccellenza, quello esegetico[13]. Non è tuttavia escluso anche il ricorso al *iudicium*[14]. Quanto alle note di commento, esse sono incluse in questo quadro d'insieme non come elemento accessorio, ma fondamentale[15]. La traduzione, infine, è oggetto di particolare cura[16].

Per i limiti di spazio imposti non possiamo riportare anche i numerosi passi di lettere allacciane che confermano e chiariscono le enunciazioni ora ricordate. Meritevoli di menzione sono soprattutto le lettere ad Henri Valois e ad altri filologi a lui contemporanei, nelle quali più volte Allacci ritorna sul concetto di opera stampata intesa come rivestimento esegetico esauriente e veicolo di più larga diffusione per testi manoscritti notevoli di per sé e meritevoli di essere sottratti all'oblìo.

IV. Possiamo concludere questa breve rassegna notando che Leone Allacci si colloca – per quanto concerne la sua attività di ricercatore di manoscritti e di editore di testi – a metà strada fra il mondo culturale proprio del medioevo bizantino e la moderna critica filologica[17]. Dal primo egli eredita la consapevolezza del profondo legame esistente fra produzione letteraria e storia della chiesa, nonché la fiducia nell'esercizio erudito come strumento di progresso culturale e la capacità di considerare il manoscritto come cosa viva e ancora utilizzabile di per sé. Ma nella sua opera non mancano indizi che giustificano anche la valutazione che Karl Krumbacher diede di lui quando lo considerò il primo studioso moderno di bizantinistica in ordine di tempo.

Soffermandoci separatamente su queste due componenti, notiamo che la prima si esprime principalmente nelle edizioni allacciane di testi teologici (sia polemici che dogmatici) e di opere storiografiche: in questo senso Allacci si inserisce nella corrente di pensiero secentesco che ebbe la sua matrice nel collegio greco di S. Atanasio a Roma ed i suoi esponenti di punta, oltre che nel nostro, anche in Giovanni Matteo Cariofilli, in Pietro Arcudio e in altri[18]. A differenza di questi, però, Allacci non si limita alla produzione teologica intesa a conciliare il pensiero cattolico con quello ortodosso, ma allarga la sua attività alla ricerca e diffusione di testi, rivelando così la sua partecipazione al più largo movimento culturale che in Europa promosse le prime collane di edizioni di testi bizantini. Tali legami – che trascendono l'ambiente romano e vanno ben al di là dell'origine greca dello studioso – si manifestano non solo attraverso la corrispondenza epistolare con Combefisius, Heinsius, Vossius e altri, ma anche in alcune sue opere significative in questo senso, some ad esempio il poema *Melissolyra* in memoria di Denys Petau, nel quale il dottissimo gesuita francese è celebrato con parole che appaiono inconsapevolmente autobiografiche[19].

La seconda componente si riconosce proprio in alcuni caratteristici atteggiamenti di Allacci nei confronti di manoscritti e libri stampati. Pur non ponendosi, ovviamente, problemi di *recensio*, egli conosce e pratica le due possibilità dell'*emendatio*, sia *ope ingenii* che *ope codicum*; ha inoltre le idee molto chiare sull'importanza e la funzionalità degli strumenti e dei dati bibliografici, della ricerca in quanto tale, dello scam-

bio di informazioni scientifiche fra uomini di cultura appartenenti a centri lontani.

Non è quindi lecito fermarsi all'aspetto formale di alcune parti della sua produzione pubblicata (quelle cioè più ricche di errori di trascrizione e di stampa, o quelle meno sistematiche nell'esposizione) per negare validità scientifica a tutto l'insieme. Quanto alla correttezza dei testi da lui editi, chiunque effettui un sondaggio anche solo parziale sui suoi libri noterà una differenza decisiva tra quelli stampati a Roma (o comunque in tipografie che consentivano ad Allacci di correggere personalmente le bozze di stampa) e quelli stampati a Parigi o in altri luoghi lontani. Del resto le sue copie autografe – come è stato già osservato[20] – sono in questo senso la migliore testimonianza della sua probità scientifica. Quanto alla mancanza di sistematicità della sua esposizione, è opportuno ricordare ancora una volta la sua matrice bizantina e umanistica per alcuni aspetti della sua formazione, e ricordare che il metodo della digressione fu appannaggio caratteristico del medioevo greco (ricordiamo solo l'esempio di Manuele Moscopulo), oltre che di quello latino con le *lectiones* delle scuole monastiche. Mi pare quindi, almeno dall'angolo di visuale dal quale ci siamo posti, che sarebbe metodologicamente più corretto un riesame di Allacci come studioso, mettendo da parte per un certo tempo la sua componente di teorico dell'unione delle chiese, che fino ad ora ha avuto una parte preponderante negli studi occidentali – anche per la sua innegabile utilità dal punto di vista polemico.

Ciò che tuttavia conferisce ad Allacci, in questo campo, una posizione in definitiva a sé stante, non confrontabile con quella degli umanisti bizantini né con quella dei moderni filologi, è l'ampiezza della sua base culturale come lettore di fonti antiche. Essa gli permise in molti casi, attraverso un confronto diretto e immediato tra le diverse testimonianze a lui note, non solo una valutazione oggettiva del testo inedito o mal edito che aveva sotto gli occhi, ma anche di fare indagini 'finalizzate' nei fondi delle biblioteche, alla ricerca cioè di un testo ancora ignoto al tempo suo, ma del quale egli era in grado di 'postulare' l'esistenza. Il supporto irrinunciabile di questo carattere distintivo dell'Allacci ricercatore non era soltanto la sua sconfinata cultura, ma anche un'insospettabile carica di umana (oltre che umanistica) *curiositas*, che guida nel

sottofondo le sue ricerche e che inaspettatamente gli fa dire, quando scrive all'Ughelli per avere notizie sui manoscritti conservati nelle biblioteche milanesi (CLV.12, c. 210r): "M'imagino che a Milano ve ne sia una grande quantità, e tanto più pretiosi quanto men cognosciuti. A me ogni ora mi pare mill'anni".

---

[1] K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, p. 1140.

[2] "Allatius et la *Vita Homeri* de Proclos", in *Acme* VII (1955), p.131 ss.

[3] Cfr. E. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, II, Milano 1902, p. 201-233. Ai manoscritti di questo fondo faremo riferimento in seguito col solo numero di collocazione.

[4] Non mancano inediti di grande interesse per la storia della cultura secentesca, per la storia della chiesa, per la storia della filologia bizantina, ma occorre conservare il senso della proporzione fra ciò che è edito e ciò che non lo è, senza lasciarsi fuorviare dalla 'illusione ottica' dell'estensione dei lasciti, i quali comprendono anche migliaia di documenti non direttamente attinenti ad Allacci come autore (ad esempio le lettere dei corrispondenti a lui dirette) o a lui del tutto estranei.

[5] *Musaeum Italicum*, vol. I, p. 61. 77.

[6] Ved. P. Medvedev, "Lev Alljacij o vizantijskich chronografach", in *Viz.Vr.* XXXVII (1976), p. 130-139.

[7] Ved. ad es. L. Bréhier, *s.v.*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, II, Paris 1914, col. 480, dove è posta in evidenza l'ingenuità dell'impianto delle varie 'diatribe' e la mancanza di metodo nelle digressioni. Lo stesso Bréhier paragona la confusione di Allacci con la sistematicità dei Maurini, suggerendo una collocazione intermedia del nostro autore fra i dotti del Rinascimento e questi ultimi. In effetti, Allacci conserva degli eruditi solitari delle epoche anteriori anche una delle caratteristiche fondamentali, vale a dire l'invincibile avversione per un ordine di studi esclusivo; ma non si può negare per questo validità ai risultati delle sue indagini circoscritte.

[8] S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze 1963.

[9] *Graeciae Orthodoxae tomus primus*, L. A. primus e tenebris eruit,... Romae 1652 (la citazione è tratta dalla nota *Lectori* in calce al volume).

[10] Descrizione del codice e lettera di accompagnamento sono state pubblicate in *Vindiciae Canonicarum Scripturarum*...nunc primum in lucem editae atque illustratae opera et studio J. Blanchini, Romae 1740, p. cclxiv ss.

[11] S. P. N. Eustathii Archiep. Antiocheni...*In Hexahemeron commentarius* ...L. A. primus in lucem protulit..., Lugduni 1629.

[12] "In textu Graeco nihil immutavi, nihil detruncavi, nihil addidi; sed ut habui, omnia pure dedi".

[13] "Quoniam autem multis in locis textus erat mutilus, lacunosus, inversus, multique etiam obscurus, ne tamquam rem desperatam abiiceremus, notas et collectanea subiunxi, quibus illa loca vel emendantur, vel supplentur, vel ad pristinam formam reducuntur".

[14] "Idque aliorum Patrum scriptorumque fulcus sententiis, quandoque etiam meis aggressus sum, et saepenumero etiam divinavi".

[15] "In notis fui prolixior; multa namque quae occurrebant necessaria et dubia explicavi aliorum auctorum collatione, quorum loca exscripsi, ne, Lector, vel auctoris habendo nimis fatigareris in illis inveniendis, vel non habendo fraudareris spe et desiderio illos videndi".

[16] "Institutum meum fuit mentem ac sententiam auctoris simpliciter, fideliter ac perspicue transferre, quod primum praecipuumque munus esse interpretis semper existimavi: ita tamen, quod nullum sit verbum quod non explicarim nullumque addiderim a sententia alienum".

[17] Per alcune considerazioni generali sui rapporti fra erudizione polistorica e filologia nel Seicento mi permetto di rinviare all'inquadramento sommario da me proposto in "La critica filologica di Petau e Hardouin e l'edizione parigina del 1684 delle orazioni di Temistio", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* XLIII (1974), p. 267-300 (spec. 297 ss.).

[18] Ved. A. Pertusi, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo 1967, p. 67-86 (l'avversione reciproca fra Allacci e Cariofilli non pregiudica l'inquadramento dei due nello stesso gruppo).

[19] Leonis Allatii *Melissolyra. De laudibus Dionysii Petavii*, Romae 1653, spec. vv. 142-150 (p. 10).

[20] L. Petit, *s.v.*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1924, vol. I, col. 1225.

ROXANE D. ARGYROPOULOS

GEORGES GÉMISTOS PLÉTHON ET LA PENSÉE NÉOHELLÉNIQUE DU 18e SIÈCLE

L'étude du rayonnement de la culture byzantine dans la pensée néohellénique, pendant les siècles qui suivirent le déclin de l'Empire Byzantin, reste de nos jours un champ de recherche inexploré. Le problème de la continuité ou de la discontinuité entre la pensée byzantine et la pensée néohellénique n'a pas encore trouvé de solution définitive. Quelle fut la filière par laquelle les textes byzantins arrivèrent aux érudits néohellènes et, dans quelle mesure, furent-ils compris et exploités par ces derniers, sont des questions que se pose l'historien de la pensée néohellénique, afin d'apprécier plus exactement la spécificité de l' apport de Byzance à la Grèce moderne.

Georges Gémistos Pléthon, à l'époque où l'Etat Byzantin commence à coïncider avec l'aire de diffusion de la langue et de l'orthodoxie grecque, annonce la fin de l'idée impériale romaine et l'éveil de la conscience néohellénique, en voyant clair les problèmes de l'hellénisme moderne.[1] Cependant, les conceptions de Pléthon restèrent inconnues aux érudits néohellènes plus de trois siècles après sa mort; on peut, toutefois, discerner dans cette mise en silence des conceptions pléthoniennes à l'époque de la domination turque une expression de la survivance de l'ancienne controverse entre humanisme et hésychasme qui, à partir du 14e siècle, laissa son empreinte sur la vie culturelle byzantine et néohellénique.[2]

La lutte entreprise par Georges Scholarios contre l'oeuvre de Pléthon en detruisant les Lois au lendemain de la prise de Constantinople, fut telle, que peu de manuscrits des oeuvres du païen de Mistra ont été conservés dans les bibliothèques de la Grèce et du Proche-Orient.[3] Même dans les oeuvres des représentants d'une Renaissance tardive dans l'aire néohellénique, au 17e siècle, aucune trace de la pensée de Pléthon ne peut être répérée. Théophile Corydalée et

Gérassimos Vlachos sont trop imbus du néoaristotélisme de Padoue le premier, et du thomisme le second, pour être capables de discerner dans l'oeuvre de Pléthon les indices pour le renouveau de la pensée néohellénique, auquel ils aspirent; ce n'est qu'aux commentateurs byzantins d'Aristote que s'oriente leur attention.[4] Il n'y a aucune place pour Pléthon ni dans les Commentaires de Corydalée aux oeuvres d'Aristote, ni dans l'ouvrage de Vlachos intitulée Harmonie décisive des êtres.

Ce qui est significatif à noter, c'est que dans l'aire néohellénique, l'absence de la pensée de Pléthon ne coïncide pas avec un rejet de Platon.[5] Vers le milieu du 18e siècle, quand Nicolas Mavrocordato écrit les Loisirs de Philothée, il se réfère au platonisme de Florence , aux disciples de Pléthon, notamment, à Marsile Ficin et à Pic de la Mirandole, sans par contre se souvenir de Pléthon lui-même.[6] Dans la seconde moitié du 18e siècle, Pléthon est toujours absent des oeuvres de Jossipos Moissiodax et de Démètre Catargi, qui ont pourtant préconisé le rationalisme et le déterminisme dans leurs oeuvres.[7]

Ce n'est qu'au tournant du 18e siècle qu'apparaît le nom de Pléthon dans les oeuvres des adeptes Grecs des Lumières. Une affinité d'esprit entre Pléthon et les philosophes des Lumières a été déjà signalée par le professeur B.Tatakis dans sa Philosophie byzantine.[8] En effet , Pléthon peut être considéré comme un précurseur des Lumières; il préconise une philosophie humaniste, renouvelée au contact de l'antiquité, et s'oppose à la philosophie scolastique. Son rationalisme le mène à un déterminisme intransigeant qui intègre les recherches historiques et géographiques dans l'objet et la méthode de l'histoire.[9] Les conceptions de Pléthon, transmises par ses disciples italiens de la Renaissance, ont été véhiculées par la tradition européenne et, ont atteint les érudits Néohellènes, quand, au 18e siècle, ceux-ci se tournent vers l'Europe.[10]

En revanche, l'image que se font les adeptes des Lumières en Grèce, de Pléthon est plutôt confuse, et ne correspond pas à ce que l'on pourrait s'y attendre. Eugène Voulgaris dans sa Logique se réfère à Pléthon comme à un platonicien de la Renaissance [11]; mais chez d'autres érudits, il est considéré comme un philosophe scolastique qui, au 15e siècle , prit part aux débats entre aristotéliciens et platoniciens. Daniel Philippidès dans ses notes à la traduction de la Logique de Condillac (Vienne 1801) se réfère à Pléthon pour le problème de la liberté humaine mais sans insister sur la propre position de Pléthon.[12] Adamance Coray , qui dans son édition de la Géographie de Strabon utilise les Excerpta de Pléthon,[13] se prononce avec véhémence contre la futilité des querelles entre les platoniciens et les aristotéliciens du 15e siècle, qui, selon lui, provenaient de l'ignorance des érudits d'un état en décadence et qui étaient en plus des courtisans."Τοιοῦτον μῖσος ἱστορεῖται περί τήν κατάλυσιν τῆς Γραικορωμαϊκῆς βασιλείας , κατά τήν δεκάτην πέμπτην ἑκατονταετηρίδα ἀπό Χριστοῦ, μεταξύ Πλατωνικῶν καί 'Αριστοτελικῶν. Ὅσον αὐξάνει ἡ ἀπαιδευσία τινός ἔθνους, τόσον ὀλιγοστεύει ὁ ἀριθμός ,ἡ σοφια,καί ἀκολούθως ἡ μετριοφροσύνη τῶν κατ'ἐπάγγελμα λογίων αὐτοῦ, καί οἱ ἄσοφοί του καταντῶντες εἰς τό κτηνῶδες , καί μοιράζοντες πολλούς ἐπαίνους εἰς ὀλίγους, γεννῶσι τῆς ὀλιγαρχίας τόν ἔρωτα, καί τέλος, αὐτῆς τῆς μοναρχίας τήν δίψαν".[14]

Toutefois la réhabilitation de Pléthon dans l'aire néohellénique eut lieu dans les deux premières décennies du 19e siècle. Dans un recueil de textes helléniques sous le titre Συλλογή τῶν ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καί λογογράφων διαφόρων ἐποχῶν τῆς 'Ελλάδος qui parut à Venise en 1816, André Moustoxydis et Démètre Schinas incorporent dans le partimoine hellénique un texte de Pléthon, son oraison funèbre à l'impératrice Hélène Paléologue.[15] Pléthon n'est plus le philosophe scolastique dont se faisait de lui Philippidès on Coray mais un des plus brillants philosophes grecs qui parvint à détruire la scolastique.

Γεώργιος γεμιστός ὁ καί πλήθων, μεγάλης εὐφυΐας ἀνήρ, μαθηματικός καί πλατωνικός ἀπό τούς ἐπιφανέστερους , αἰδέσιμος

ὄχι μόνον κοντά εἰς τούς σοφούς τούς συγχρονούς του, ἀλλά καί εἰς τούς παλαιούς ἀκόμη ... διακρινόμενος μετά εἰς τούς ἄλλους, κατά τήν παντελῆ ἤδη τῆς ῾Ελλάδος πτῶσιν, εἰς τά ἤθη καί τήν παιδείαν ... ἦτον περίεργον ἅμα καί θαυμάσιον νά τόν ἀκούῃ τις νά ἐξηγῇ ἀπό καθέδρας εἰς Φλωρεντίαν , διά πρώτην φοράν αὐτός, τάς πλατωνικάς ἰδέας ... ὁ περίφημος Marsilius Ficinus, ὁ μεταφραστής καί ἀπόστολος τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας τόν χρωστεῖ τά διδασκαλεῖα, καθώς καί ὅλη ἡ Εὐρώπη τόν κλονισμόν καί κρημνισμόν τῶν σχολαστικῶν ...[16)]

En 1818, le périodique le "Mercure Savant" présente dans un compte-rendu une récente édition du De Virtutibus par A.Mai.[17)] Dans un compte-rendu, tiré de la "Bibliothèque Universelle",Pléthon apparaît sons les traits d'un philosophe que essaya de concilier le platonisme avec le christianisme. Ainsi dans les deux premières décennies du 19e siècle nous assistons à un changement de l'image que se faisait les érudits néohellènes de Pléthon et dans laquelle est mis en relief son rôle de rénovateur de la pensée philosophique.

En concluant, nous pouvons dire que notre enquête nous a fait voir que l'intérêt que les représentants des Lumières en Grèce portent à l'oeuvre de Pléthon se limite uniquement à ses thèses platoniciennes et à ses différends avec les aristotéliciens. La pensée historique du système de Pléthon leur a complètement échappé, bien qu'au tournant du 18e siècle s'accomplit la prise de conscience nationale hellénique. Dans notre communication, nous nous sommes limités aux textes publiés de la pensée néohellénique du 18e siècle; bien d'autres recherches à l'aide des manuscrits s'avèrent necéssaires pour connaître avec précision la fortune de Pléthon à cette époque dans l'aire néohellénique.

NOTES

1)D.A.Zakythinos, Le Despotat Grec de Morée. Ed. révisée, Londres 1975, t.II, 350. François Masai, Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris 1956,46,87. C.Th.Dimaras, La Grèce au temps des Lumières, Genève 1969, 107.V.C.Bargeliotes, Plethon as a Forerunner of Neo-Hellenic and Modern European Consciousness. "Diotima" 1(1973), 34-45.I.N.Theodoracopoulos, He these tou Plethonos sten Historia tes Philosophias "Lakonikai Spoudai"2(1975), 63-76. Ph.Sherrard, He symbole ke stadiodromia tou Georgiou Gemistou Plethonos "Deucalion", fasc. 14(1975), 129-45.

2) Hans Georg Beck, Ideen und Realitäten in Byzanz. Londres 1972, 63-82. John Meyendorff, Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social problems. Londres 1974,51-65. I.P.Medvedev, L'Humanisme Byzantin 15e-16e s.Leningrad 1976 (en russe). V.aussi Basilike Papoulia, Die theologischen Auseinandersetzungen des 14. Jahrts in Bezug auf die Integrationsprinzipien der Zeit. "Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines". Bucarest 1974.

3) Fr.Masai, op. cit., 394. Voir aussi l'opinion d'A.Anghélou, Platonos Tychai (He logia paradose sten Tourcocratia). Athènes 1963, 29.

4) Cl.Tsourkas, Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (15701646), Thessalonique 1967, IIe éd.passim; B.Tatakis, Gerassimos Vlachos ho Kres (1605/7-1685). Philosophos, Theologos, Philologos.Venise 1973,136.

5) A.Anghélou, op.cit., passim.

6) Nicolas Mavrocordato, Philothéou Parerga,Vienne 1800,25 113.

7) Jossipos Moisiodax, Apologia, Vienne 1780,passim; D.Catargi, Ta Evriskomena, éd.C.Th.Dimaras, Athènes 1970, passim.

8) B.Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris 1959, 2ème éd., 288.

9) F.Masai, op. cit., 97-98, 102.
10) A.Anghélou, op. cit., 38-40.
11) Eugène Voulgaris, Logike,Leipzig 1766, 38.
12) Condillac, Logique, trad.D.Philippidès, Vienne 1801,177-178. V. aussi C.Bargeliotes, Fate or Heimarmene according to Pletho, "Diotima" 3(1975), 137. En ce qui concerne les textes de ces débats, v.B.Lagarde, Georges Gémiste Pléthon. Des différences entre Platon et Aristote. Edition, traduction, et commentaire. Paris 1976 (polycopié).
13) Strabon, Geographie, éd.Ad.Coray, Paris 1817, Seconde partie, I.V.R.Baladié, Strabon dans la vie et l'oeuvre de Coray. "Neohellenikos Diaphotismos. Aphieroma ston C.Th. Dimara" Athènes 1980,420. Sur Pléthon et la Géographie de Strabon, V.M.-V.Anastos, Studies in Byzantine Intellectual History, London 1979,XVI-XVII.
14) Strabon, Géographie,éd. Coray, op. cit., Première partie, Paris 1815, XIII-XIV. Bien que la pensée politique de Pléthon soit orientée vers l'oligarchie et celle de Coray vers la démocratie, il existe chez ces deux penseurs une conception identique quant au rôle jouée par la bourgeoisie.V.F. Masai, op.cit., 74 et Ad.Coray, Prolégomènes à l'édition de la Politique d'Aristote, Paris 1821,93.
15) Andréas Moustoxydis-Demetrios Schinas, Sylloge tôn Hellenikôn Anekdotôn poietôn kai Logographôn diaphorôn epochôn tes Hellados,Venise 1816, 6-7. Cf."Mercure Savant"1817,102.
16) Fr.Masai, op.cit., 267 se réfère à la tradition manuscrite de l'oraison à Hélène Paléologue ou Hypomoné; cependant en ce qui concerne l'édition Moustoxydis-Schinas, op.cit.7, le manuscrit utilisé n'est pas le ms.gr. 5 19 de Venise mais deux manuscrits de Florence, qui selon les éditeurs, proviennent l'un de la Laurentienne et l'autre de la Ricardienne. Il s'agit, vraisemblablement, du Laur. 56,18 du Ricc.76.
17) "Mercure Savant", 1818,6,22,48,541. "Philologikos Télégraphos" 1817, 192.

WALTER PUCHNER

FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN ZUR MITTELGRIECHISCHEN THEATERGESCHICHTE

Der Terminus "mittelgriechische Theatergeschichte" ist als Parallelschöpfung zur mittelgriechischen Literaturgeschichte anzusehen, und soll von den Jahrzehnten nach der Halosis bis etwa 1750 reichen. Er stellt die Tatsache in Rechnung, daß die wesentlichsten Vertreter der neugriechischen Theaterhistoriographie (Laskaris 1938/39, Sideris 1951) diese Periode aus ihrem Forschungshorizont ausgeklammert haben (die Neogräzistik beginnt nach ihnen erst mit dem Befreiungskampf), in dem sie sich auf den vorwiegenden - wie sie meinten - Fremdeinfluß beriefen, andere (Sathas 1878/79) versuchten eine Rückbindung der Theaterzeugnisse der Zeit in byzantinische Jahrhunderte zu bewerkstelligen, um so zusätzliches Indizienmaterial für die Hypothese von der Existenz eines organisierten Theaterlebens in Byzanz zu gewinnen. Es ist bezeichnend, daß die nun mehr als 100-jährige Forschungsgeschichte zu diesem Thema, die wissenschaftshistorisch sehr lehrreich ist und eine monographische Darstellung verdienen würde, bis heute kaum wirklich nachprüfbare Belege beibringen konnte, und trotzdem in den Theatergeschichten immer noch als Geisterkapitel "Theater in Byzanz" herumspukt (Berthold 1968, Stadler 1966, Pernoud 1965, And 1962, Solomos 1964 usw.). Mit dem Aufschwung der postbyzantinischen mittelgriechischen Studien zur Volksliteratur traten auch die Dramenwerke des "Kretischen Theaters" mehr und mehr in den Gesichtskreis der Byzantinistik, so daß die Bibliographie der Sekundärliteratur auf diesem Forschungssektor heute zu den reichhaltigsten zählt (Manusakas 1964, Vincent 1873, Kaklamanis 1981), wobei allerdings für die theaterwissenschaftlichen Fragestellungen nur wenige Arbeiten wirklich relevant sind (Solomos 1973, Puchner 1978, z.T. auch Politis 1964, Martini 1976, Evangelatos 1968, 1969, Alexiu 1965, Dedusi 1968 u.a.).

Als M.Manusakas vor rund 35 Jahren eine Auflistung der anstehenden Forschungsprobleme bezüglich des "Kreti-

schen Theaters" vornahm (1947), standen philologische Fragen wie Textkritik, Textbereinigung, Datierungsprobleme, Vorbilduntersuchungen, Autorschaft und Dichterbiographie im Vordergrund. Seither wurden zwei neue Hss aufgefunden (Oikonomu 1963, Vincent 1970), die Anzahl der Intermedien hat sich noch erhöht (Bancroft-Marcus 1979), die "Panoria" ist in neuer kritischer Edition aus drei Hss erschienen (Kriaras 1975) und konnte endgültig Georgios Chortatsis zugerechnet werden, sowie auch der etwas fragmentarische "Stathis"(Martini 1976), wobei die Autorschaft des Chortatsis aber wohl noch nicht als endgültig angesehen werden darf (Spadaro 1979, Vasiliu 1979),- ein ähnlicher Versuch wurde auch für den 1962 in ergänzungsbedürftiger Form edierten "Pistikos Voskos"(Joannu 1962) unternommen (Papatriantafyllu-Theodoridis 1971); der "Katzurbos" ist in kritischer Edition erschienen (Politis 1964), der "Fortunatos" (Vincent/Detorakis 1981), der "König Rodolinos" in Teiledition (Manusakas 1962) und als fotomechanischer Reprint der Erstausgabe (Walton 1976). Doch bleibt noch einiges zu tun: die neue Hs der "Erophile" im British Museum (Vincent 1970), die eine Abschrift des Dichters des "Fortunatos", Foskolos, darstellt, macht eine kritische Neuedition der Tragödie nötig (nach Bancroft-Marcus 1980 wird diese von P.Sibbick ins Werk gesetzt), der "König Rodolinos" harrt einer kritischen Gesamtedition (die M.Manusakas versprochen hat), nach den ausgedehnten Vorarbeiten von W.Bakker zum "Opfer Abrahams" (1975, 1978) darf man von dieser Seite wohl auch eine kritische Neuedition des Bibeldramas erwarten;der "Zenon" ist noch zu edieren, nachdem jüngst sein Vorbild in den richtigen internationalen Kontext gestellt worden ist (Puchner 1980), ein Corpus der kretischen Intermedien, sowie das Komödienbruchstück "Fiorentinos und Dolcetta", dessen Textfragmente sich in der oralen Märchenüberlieferung der Großinsel erhalten haben (Manusakas 1955, Puchner 1980). Die beiden dialogisierten Marienklagen, die Manusakas veröffentlicht hat (1956, Manusakas/Parlangeli 1954) sowie die beiden fast durchdialogisierten "Liebesträume" des Marin Falier (Gemert 1980) dürften mit dem Theater direkt nichts zu tun haben, weisen aber immerhin Spuren seines Einflusses auf, wie letztlich auch der "Erotokritos" in seinen umfassenden szenischen Passagen (Alexiu 1980).

Die Datierungsfragen sind in vielen Fällen noch umstritten, wenn sich auch der chronologische Spielraum eingeengt hat; der Richtwert 1600, den Xanthudidis seinerzeit schon vorgelegt hat, hat sich für die Werke des Chortatsis als im großen und ganzen richtig erwiesen, wenn man von dem Versuch Bancroft-Marcus absieht, die anfänglichen Arbeitsphasen höher anzusetzen (1978, 1980); auch "Stathis" und, trotz neuerer Einwände (Sachinis 1973, 1980), das "Opfer Abrahams", dürften in diesem Zeitraum anzusetzen sein. Eine zweite Dramengruppe entsteht im schon belagerten Candia: 1647 der "König Rodolinos", 1655 der "Fortunatos" (nach der endgültigen Datierung durch Vincent), und in diesen Jahrzehnten vielleicht auch der "Zenon", wenn man nicht der Hypothese Sp. Evangelatos vom heptanesischen Ursprung der Jesuitentragödie (Zante 1682) den Vorzug gibt (1968); der neue terminus post quem lautet jedenfalls schon 1631 (Puchner 1980).

Auch bezüglich der Biographien der vier namentlich bekannten Dichter konnte aus den venezianischen Archivbeständen wichtiges Informationsmaterial entnommen werden: über Ioannis Andreas Troilos durch Manusakas (1963) und Doku (1971), über Markos-Antonios Foskolos durch Vincent (1967, 1968); die hypothetische Identifizierung des Georgios Chortatsis durch Sp. Evangelatos (1970) wurde durch neuere Untersuchungen von G. Mavromatis (1979) wieder einigermaßen relativiert, während aber die Identifikation des Vincenzo Cornaro als den Bruder des Präsidenten der Akademie der "Stravaganti" in Candia, durch Nik. Panajotakis, der damit eine längere Kontroverse abschließt, endgültig scheint (1981). Freilich ist, jenseits gewisser stilistischer Affinitäten, noch kein stichhältiger Beweis dafür erbracht, daß der Dichter des "Erotokritos" auch der Dichter des "Opfers Abrahams" ist, wie ein Großteil der Forschung annimmt.

Auch beim Problemkomplex "italienisches Vorbild" sind große Fortschritte gemacht worden, wenn die Abhängigkeitsfrage auch, die Tragödien und das Bibeldrama ausgenommen, meist in Kontroversen mündet. Die ästhetische Wertung der kretischen "Nachahmungen" hat seit Bursian (1870) eine entscheidende Wendung, nicht nur in der griechischen, sondern auch in der ausländischen Forschung genommen; Indiz dafür mag Bakkers dramaturgische Studie zum "Opfer Abrahams" bilden (1978). Zur richtigen Einschätzung des Gesamtphänomens "Kretisches Theater" gehören aber auch die italienischspra-

chigen Dramentexte der Zeit: die "Fedra" von Francesco Bozza, immerhin die chronologisch früheste kretische Tragödie (1578), von Nasos Vajenas in einem Athener Antiquariat aufgefunden, in wiederholten Ankündigungen von G.Th.Zoras (1969, 1972) vorgestellt, bleibt bislang unzugänglich, wie auch das Schäferspiel "L'amorosa fede" von Antonio Pandimo (1620), wovon wir nur die Inhaltsanalyse von K.Sathas (1879) kennen.

Während die neugriechische Philologie das Phänomen "Kretisches Theater" in den einschlägigen Literaturgeschichten (Valetas 1966, Vutieridis 1976, Politis 1978, Vitti 1978, Dimaras 1968 usw.) ausreichend würdigt und analysiert, es sogar handbuchartig (Manusakas 1965) und bibliographisch vorbildlich erfaßt ist (Manusakas 1964, Vincent 1973, Kaklamanis 1981), stellt es für die neugriechische Theatergeschichte ein Novum dar, dem nur Valsa in seiner Dramengeschichte (1962) ein ausführliches, allerdings stark korrekturbedürftiges Kapitel gewidmet hat. Die internationalen Theatergeschichten ignorieren dieses Kapitel vollkommen, ein Zustand, dem erst vor kurzem durch einen bibliographisch vollständigen Überblicksartikel in der Wiener "Maske und Kothurn" abgeholfen werden konnte (Puchner 1980).

Die Nachrichten zur Organisationsform des Theaterlebens auf Kreta seit den letzten Jahrzehnten des 16.Jh.s sind äußerst dürftig; wenn es auch keine ernsthafte Frage mehr darstellen dürfte, ob die erhaltenen Dramentexte (vielleicht mit Ausnahme des "König Rodolinos") tatsächlich aufgeführt worden sind (Puchner 1978), - wir haben immerhin die Nachricht, daß die "Erophile" in Candia vielfach mit großen Erfolg aufgeführt worden ist und beim Volk sehr beliebt war, ferner den Hinweis, daß in Candia im Karneval und auch zu anderen Zeiten griechische Komödie gespielt worden ist (zumindest bis 1645; Vincent, Programmheft "Fortunatos" 1979)-, so sind die direkten Quelleninformationen über eine theatralische Aufführungstätigkeit rasch aufgezählt: 1611 wird der "Pastor Fido" in Candia aufgeführt, vielleicht findet auch eine Vorstellung einer Truppe der Commedia dell'Arte statt (Panajotakis 1968), die berühmte Primadonna Adriana Basile besucht vermutlich die Insel. In einer ersten Übersicht zum Kulturleben in Candia beschäftigt sich St. Alexiu (1965) auch mit dem Theater und meint, neben den offiziösen Vorstellungen im Rektorenpalast, der Loggia und in den Patrizierhäusern hätten auch Aufführungen von Fahrenden stattgefunden; der

professionelle Erwerbscharakter einer solchen Truppe und der beschränkte Aktionsradius auf der Insel machen eine solche Annahme schwierig (Puchner 1978, 1980). Politis hat Professionalismus und Maskenspiel abgelehnt (1964), Panajotakis die wahrscheinliche Rolle der Dichterakademie der "Stravaganti" bei der Organisation des Theaterlebens herausgestrichen (Panajotakis 1968), Alexiu auch eine diesbezügliche Hypothese für die "Vivi" in Rethymno riskiert (1979) (noch viel weitgehendere Schlüsse hat diesbezüglich Bancroft-Marcus 1978 gezogen); fraglich bleibt dann allerdings der Übertragungsmechanismus, auf welche Weise die "Erophile" etwa in die mündliche Volksüberlieferung von Kreta gekommen ist (Puchner 1981), oder die Bruchstücke von "Fiorentino und Dolcetta" in die oral tradierten Märchen (Puchner 1980). Hier dürften vielleicht Informationen über das Kulturleben der Grundbesitzer in ihren Sommervillen in dörflicher Umgebung, wie es in der noch unedierten "Geschichte Kretas" von Andrea Cornaro beschrieben ist, Aufschluß geben.

Mit einem Seitenblick auf die Verhältnisse in Ragusa dürften die Schauspieler junge Laiendarsteller aus dem Stand der nobili und cittadini in Frage kommen, die unter der Patronanz der "Stravaganti" agieren und ihre Darbietungen öffentlich oder nicht zur Karnevalszeit und bei Patrizierhochzeiten geben. Die Bühnenverhältnisse, soweit sie auch den Texten erschließbar sind, bedürfen noch systematischer Untersuchung. Immerhin scheint die Erkenntnis wichtig, daß das vielgelesene Architekturwerk von Sebastiano Serlio, das auch die Theaterbühne des 16.Jh.s behandelt, in Kreta bekannt war und architektonisch nachgeahmt wurde (Dimakopulos 1971, 1972), so daß die Anwendung der Serlio-Typenbühne für die Jahrzehnte der Hochblüte wahrscheinlich scheint; die neue Londoner Hs der "Erophile" gibt eingangs deutlich an, daß das Bühnenbild die Stadtansicht von Memphis darstelle (Vincent 1970). Das "Opfer Abrahams" kann freilich schwerlich auf einer solchen Bühne gespielt werden, ebenso wie der spätere "Zenon". Doch scheint dieser zusammen mit den Intermedien ohnehin bereits barocken Bühnenkonventionen anzugehören (Puchner 1980). Erkenntnishältig dürfte diesbezüglich, wie auch für andere Fragen, eine detaillierte Analyse der Bühnenanmerkungen in den Dramentexten sein, wie überhaupt auf dem Sektor der dramaturgischen Technik in den Dramengruppen des mittelgriechischen

Theaters noch einiges aussteht: Auftritts- und Abgangsstrategien mit den zugehörigen Sprachformeln, Wege der Informationsvermittlung, Studien zur Konfigurationsstruktur, Szenendauer, Dialogrhythmus, Rhythmus des Szenenwechsels, Lauschszenen und simultane Bühnenanwesenheit usw. Bemerkenswert ist, daß die italienische Oper Kreta nicht mehr erreicht haben dürfte; die Rolle und dramaturgische Funktionalität der Musik ist aber von der "Erophile" zum "Zenon" hin eine ständig steigende, komplexer werdende, und die Intermedien (wie auch der spätere "David") sind schon als teilkomponierte Dramolette anzusprechen. Weiterer Diskussion bedarf auch die Stilfrage; der Terminus "Kretische Renaissance" harrt noch weiterer Ausdifferenzierung.

Weit unklarer noch ist das Gesamtbild der Theatergeschichte von Heptanesos in diesen Jahrhunderten: nach rätselhaften Andeutungen von Aufführungen auf Korfu zu Beginn des 16.Jh.s durch Antonio de Molino (Vitti 1966, Vincent 1973) wissen wir von einer Aufführung der "Perser" des Aischylos in Zante nach der Schlacht von Lepanto 1571 (De Viazis 1896), von einer Aufführung eines unbekannten Werkes im venezianischen Dialekt 1671 (Protopapa-Bubulidu 1958). 1965 gab Mario Vitti ein religiöses Drama heraus, "Eugena", von einem gewissen Teodoro Montzelese aus Zante, gedruckt Venedig 1646, das in der Tradition der italienischen Sacre rappresentazioni steht und in seinem raschen Szenenwechsel überaus hohe Anforderungen an die Bühne stellt. Eine der Bühnenanweisungen, die durchwegs explikativen Charakter haben, übernimmt allerdings unzweideutig narrative Funktion, so daß der Verdacht eines Lesedramas nicht von vornherein abgewiesen werden kann. Interessant ist auch der Ausdruck "milima" für die kurze Sprechszene, der mit der heptanesischen Volkstheatergattung der "Homilien" in Zusammenhang gebracht werden kann (Puchner 1976). Wenn es auch nicht gewiß ist, ob die Theaterform schon im 17.Jahrhundert ausgeprägt war, scheint es indirekte Indizien für ihre Existenz im 18.Jahrhundert zu geben: die "Erophile" wurde 1728 in griechischer Sprache in einem Privathaus vor einem Symposion gespielt (Protopapa-Bubulidu 1958; die Vorstellung bildet einen Bestandteil der älteren Homilien), die Dramenwerke des Petros Katsaitis (1720) zeigen gewisse Züge von Dilettantentheater (Evangelatos, Programmheft "Iphigenia" 1980), die "Komödie der Pseudoärzte" von Savojas

Rusmelis (1745) zeigt dramaturgisch den Einfluß der Commedia dell'arte (Protopapa-Bubulidu 1971), die auf den Ionischen Inseln sicher bekannt war und auf die "Homilien"-Vorstellungen eingewirkt hat, die in Bezug auf die Sozialentwicklungen parallel zu sehenden Giostra-Parodien entwickeln sich zur selben Zeit (Puchner 1979). Vor allem aber weisen die kretischen Dramenwerke, deren Textüberlieferung zum Großteil über Heptanesos verläuft, Gebrauchsspuren auf, wie die "weisende Hand" als Aufmerksamkeitszeichen am Manuskriptrand (Manusakas 1947) oder gewisse Bühnenanweisungen im Nebentext, die bloß den Haupttext wiederholen und wahrscheinlich nachträglich hinzugefügt wurden und auf eine Spieltätigkeit des Repertoires in den Jahrzehnten nach dem Fall von Candia, möglicherweise von Laienspielern, wahrscheinlich machen. In seiner Untersuchung zum "Zenon" konnte Sp. Evangelatos darüberhinaus mit Gewißheit nachweisen, daß eine Vorstellung des Stücks 1683 auf Zante stattgefunden haben muß (1968), wenn es auch nach neueren Untersuchungen wieder dahingestellt bleiben muß, ob es sich tatsächlich um die Uraufführung des Werkes handelt (Martini 1978).

Ein Parallellaufen eines höher entwickelten heptanesischen Theaterlebens noch vor 1669 ist vorerst noch nicht nachzuweisen, wenn auch das Existieren der "giostra" ein gewisses Indiz dafür abgeben mag (Puchner 1979), im internationalen Kulturkontext betrachtet aber sehr wahrscheinlich. Nach dem Fall von Candia, vielleicht auch schon nach der ersten entscheidenden Invasion der Türken auf Kreta 1645, darf es als sicher gelten, daß die kretische Dramaturgie auf den Sieben Inseln gespielt wurde, wenn auch nur indirekte Beweise dafür vorliegen (wie z.B. der "Prolog zum Lobe der Insel Kephallonia", Evangelatos 1970) und die Dimension der Aufführungsaktivität unbekannt ist. Im 18.Jh. sind schon erste Spuren aufklärerischer Geisteshaltung bei Katsaitis (1720) nachzuweisen, wenn auch die dramaturgischen Konventionen der Barocktragödie noch beibehalten werden. Die komödiantischen Schlußszenen der "Iphigenia" erinnern sehr an die Comédie italienne, doch ist das ganze Kapitel im wesentlichen noch unerforscht (Kriaras 1955). Der Umbau der Loggia von Korfu in ein Theater, San Giacomo, und die Einführung der italienischen Oper in den Dreißiger Jahren stellt das neugriechische Theater im 18.Jh. auf eine völlig veränderte Basis.

Neue Perspektiven hat die Veröffentlichung des religiösen Dramoletts "David" im chiotischen Dialekt, vermutlich in den ersten Jahrzehnten des 18.Jahrhunderts, vielleicht auch schon früher, durch Th. Papadopulos (1979) eröffnet, das deutlich für die Jesuitenbühne konzipiert ist. Das an sich ziemlich belanglose Stück ist in Verbindung mit einer Gruppe noch inedierter religiöser Dramen zu sehen, die in Chios gegen Ende des 17.Jh.s von orthodoxen Geistlichen (Manusakas 1973), vielleicht in Reaktion auf die Jesuiten und ihre Theatertätigkeit, verfaßt wurden. Die historischen Gegebenheiten schließen die Existenz einer jesuitischen Bühne unter französischer Protektion für die katholische Minderheit der Insel nicht aus. Auch die Aufführung des "Zenon" 1683 auf Zante ist mit Wahrscheinlichkeit in Zusammenhang mit dem Plan der Errichtung eines jesuitischen Kollegs auf der Insel zu sehen (Puchner 1980). Daß die Absolventen des griechischen Kollegs des Heiligen Athanasios in Rom auch ausgebildete Dramaturgen und Regisseure waren, entspricht nicht nur den jesuitischen Studienverhältnissen, sondern es hat sich auch ein direkter Beleg gefunden, daß im Kolleg schon in den 80er Jahren des 16.Jh.s die Passion Christi dargestellt und rezitiert worden ist (Meschini 1978). Eine solche Aufführungstätigkeit wäre auch für Konstantinopel denkbar (Lukaris hat das Jesuitentheater gekannt und verdammt; Vitti 1978), wie auch Aufführungstätigkeit weltlichen Theaters in den europäischen Botschaften in Smyrna schon im 17.Jh. nachgewiesen ist (Solomonidis 1954).

Die Erforschung der mittelgriechischen Theatergeschichte weist demnach ein bedeutendes Wissensdefizit und einen dringenden Nachholbedarf gegenüber der mittelgriechischen Literaturgeschichte auf. Der Grund dafür liegt zum einen in der philologischen Forschungstradition dieses Bereiches, zum anderen in der Komplexität und speziellen Quellenproblematik der Theaterhistoriographie. Die neugriechische Theatergeschichtsschreibung hat vor diesen Forschungsfragen kapituliert, zum einen aus Gründen einer mangelhaft elaborierten Methodik, zum anderen aus einem zu eng gefaßten Nationalbegriff (Laskaris, Sideris). Die Literaturgeschichte hat sich wiederum zu wenig mit den theaterwissenschaftlichen Aspekten befaßt, oder, wie im Falle von

Sathas, soviel Dinge unter den Theaterbegriff subsumiert, daß dieser fast universell, aber aussagelos geworden ist. Dieser Zustand, daß gerade vielleicht die wichtigsten Kapitel der neueren griechischen Theatergeschichte, wie das "Kretische Theater", aus dem Untersuchungsfeld eliminiert blieben, mag einen Impetus zur Neuorientierung der spezifischen Forschung und zur Neugewichtung der einzelnen historischen Phasen abgeben, und damit auch zu einer internationalen Neubewertung des Gesamtphänomens der mittelgriechischen Theatergeschichte beitragen, ein Prozeß, der hoffentlich noch vor dem Jahre 2000 abgeschlossen sein wird.

ABBREVIATIONSVERZEICHNIS

Alexiu 1965 - Στ. ΑΛΕΞΙΟΥ,Τὸ Κάστρο τῆς Κρήτης καὶ ἡ ζωή του στὸν ΙΣΤ′καὶ ΙΖ′αἰῶνα.Κρητικὰ Χρονικά 19 (1965) 146-178.

Alexiu 1979 - Στ. ΑΛΕΞΙΟΥ,'Η συμβολὴ τοῦ Ρεθύμνου στὴν Κρητικὴ 'Αναγέννηση καὶ μία προσθήκη γιὰ τοὺς Vivi. 'Αμάλθεια 39 (1979) 171-180.

Alexiu 1980 - Βιτσέντσος Κορνάρος,'Ερωτόκριτος. Κριτικὴ ἔκδοση. Εἰσαγωγή,Σημειώσεις,Γλωσσάριο. Στ. ΑΛΕΞΙΟΥ.'Αθήνα 1980.

And 1962 - M.AND,Bizans Tiyatrosu. Ankara 1962.

Bakker 1975 - W.BAKKER, Structural differences between Grotto's ' Lo Isach' and 'The Sacrifice of Abraham'. Folio Neohellenica 1 (1975) 1-26.

Bakker 1978 - W.BAKKER, The Sacrifice of Abraham. The Cretan Biblical Drama "'Η Θυσία τοῦ 'Αβραάμ" and Western European Tradition. Birmingham 1978.

Bancroft-Marcus 1978 - R.E.BANCROFT-MARCUS, Georgios Chortatsis, 16th-century cretan playwright: A critical study. Thesis, Oxford 1978.

Bancroft-Marcus 1977 - R.E.BANCROFT-MARCUS, 'Η πηγὴ πέντε κρητικῶν ἰντερμεδίων. Κρητολογία Ε′(1977) 5-44.

Bancroft-Marcus 1980 - R.E.BANCROFT-MARCUS, Georgios Chortatsis and His Work. Μαντατοφόρος Ι6 (1980) Ι3-46.

Berthold 1968 - M.BERTHOLD, Weltgeschichte des Theaters. Stuttgart 1968.

Bursian 1870 - C.BURSIAN, Erophile. Vulgärgriechische Tragödie von Georg Chortatzes aus Kreta. Ein Beitrag zur Geschichte der neugriechischen und italiänischen Litteratur, von - .(Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd.V, No.VII) Leipzig 1870, 549-635.

Dedusi 1968 - Χρ.ΔΕΔΟΥΣΗ, 'Ο "Κατζοῦρμπος" καὶ ἡ λατινικὴ κωμωδία. Συμβολὴ στὴν ἑρμηνεία τῆς κρητικῆς κωμωδίας. 'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης ΙΟ (Ι968) 24Ι-280.

De Viazis 1896 - ΔΕ ΒΙΑΖΗΣ, 'Ολύμπια ΙΟ (Ι3.Ι.Ι896) 76-77.

Dimakopulos 1971 - Ι.Ε.ΔΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, "Ενα ἀναγεννησιακὸ θύρωμα τοῦ Ρεθύμνου σὲ σχέδιο τοῦ Sebastiano Serlio. Κρητικὰ Χρονικὰ ΚΓ′(Ι97Ι) 209-223.

Dimakopulos 1972 - Ι.Ε.ΔΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, 'Ο Sebastiano Serlio στὰ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς 'Αρχαιολογικῆς 'Εταιρίας,περ.Δ′,τομ.ΣΤ′(1972)235-245.

Dimaras 1968 - Κ.Θ.ΔΗΜΑΡΑΣ, 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. 4η ἔκδ. 'Αθήνα Ι968.

Doku 1971 - Κ.ΔΟΚΟΥ, Νέαι εἰδήσεις περὶ τοῦ 'Ιωάννου-'Ανδρέα Τρωΐλου. Θησαυρίσματα 8 (Ι97Ι) 274-282.

Evangelatos 1968 - Σπ.ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΣ,Χρονολόγηση,τόπος συγγραφῆς τοῦ "Ζήνωνος"καὶ ἔρευνα γιά τὸν ποιητή του.Θησαυρ.5(1968)177-204.

Evangelatos 1969 - Sp. EVANGELATOS, Das griechische Theater der Spätrenaissance, Barock und Aufklärung. Maske und Kothurn 15 (1969) 119-130.

Evangelatos 1970 - Σπ.ΕΥΑΓΓΕΛΑΤΟΣ, Γεώργιος 'Ιωάννη Χορτάτσης (ci. Ι545-Ι6ΙΟ). Θησαυρίσματα 7 (Ι970) Ι82-227.

Gemert 1980 - Μαρίνου Φαλιέρου, 'Ερωτικὰ ὄνειρα. Κριτικη ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο. A.van GEMERT. Θεσσαλονίκη Ι980 (Βυζαντινὴ καὶ Νεοελλ. Βιβλιοθήκη 4).

Joannu 1962 - P.JOANNOU,'Ο Πιστικὸς Βοσκός. Der treue Schäfer. Der Pastor Fido des G.B.Guarini von einem Anonymus im 17.Jahrhundert in kretische Mundart übersetzt. Berlin 1962 (Berliner Byzant. Arbeiten, Bd.27).

Kaklamanis 1981 - Σ.ΚΑΚΛΑΜΑΝΗΣ, Κριτικὴ βιβλιογραφία τοῦ Κρητικοῦ Θεάτρου. 'Ερανιστὴς Ι6 (Ι980) im Druck.

Kriaras 1950 - Ε.ΚΡΙΑΡΑΣ, Κατσαΐτης. 'Ιφιγένεια - Θυέστης - Κλαθμὸς Πελοποννήσου. 'Ανέκδοτα ἔργα. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σημειώσεις καὶ γλωσσάρια. Athènes 1950 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 43).

Kriaras 1975 - Γ. Χορτάτσης, Πανώρια. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο. Ε.ΚΡΙΑΡΑΣ, Θεσσαλονίκη Ι975 (Βυζαντινὴ καὶ νεοελληνικὴ βιβλιοθήκη 2).

Manusakas 1947a - Μ.Ι.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Ζητήματα τοῦ "Κρητικοῦ Θεάτρου". Κρητικὰ Χρονικὰ Ι (Ι947) 47-73.

Manusakas 1947b - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, 'Ανέκδοτα ἰντερμέδια τοῦ "Κρητικοῦ Θεάτρου". Κρητικὰ Χρονικὰ Ι(1947) 525-580.

Manusakas 1955 - M.J.MANOUSSACAS, La littérature crétoise à l'epoque vénitienne. L'Hellénisme Contemporaine IX, 2-3 (1955) 95-120.

Manusakas 1956 - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, 'Ελληνικὰ ποιήματα γιὰ τὴν Σταύρωση τοῦ Χριστοῦ. Α' 'Ο "Θρῆνος εἰς τὰ Πάθη καὶ τὴν Σταύρωσιν τοῦ Χριστοῦ" τοῦ Μαρίνου Φαλιέρου. Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier. voll.2, Athènes 1956, 51-60.

Manusakas 1962 - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Βασιλεὺς ὁ Ροδολῖνος, τραγῳδία 'Ιωάννη-'Ανδρέα Τρωΐλου (1647), πράξεις Γ'- Δ'. Πρώτη παρουσίαση (μὲ εἰσαγωγικὸ σημειώμα). Θέατρο 4 (1962) 8-23.

Manusakas 1963 - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, 'Ανέκδοτα βενετικὰ ἔγγραφα (1618-1639) γιὰ τὸν 'Ιωάννη-'Ανδρέα Τρωΐλο, τὸν ποιητὴ τοῦ "Ροδολίνου". Θησαυρίσματα 2 (1963) 63-77.

Manusaka 1964 - M.I. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Κριτικὴ βιβλιογραφία τοῦ "Κρητικοῦ Θεάτρου". 2η ἔκδ. συμπληρωμένη. 'Αθήνα 1964.

Manusakas 1965 - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, 'Η Κρητικὴ λογοτεχνία κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς Βενετοκρατίας. Θεσσαλονίκη 1965.

Manusakas 1973 - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, "Εκθεση τῶν πεπραγμένων τοῦ 'Ελληνικοῦ 'Ινστιτούτου τῆς Βενετίας. Θησαυρίσματα ΙΟ (1973) 407 ἑξ.

Manusakas/Parlangeli - M.I.ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ / O. PARLANGELI, "Αγνωστο κρητικὸ " Μυστήριο τῶν Παθῶν τοῦ Χριστοῦ". Κρητικὰ Χρονικά Η'(1954) 109-132.

Martini 1976 - Στάθης. Κρητικὴ κωμωδία. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγὴ καὶ λεξιλόγιο. L.MARTINI. Θεσσαλονίκη 1976 (Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 3).

Martini 1978 - L.MARTINI, Considerazioni e proposte sullo Zenone. Miscellanea 1 (1978) 33-51.

Mavromatis 1980 - Γ.Κ.ΜΑΥΡΟΜΑΤΗΣ, Ποιὸ ἦταν τὸ τοπωνύμιο "Μερκούρι"πού ἀναφέρεται στὸ "Κατζοῦρμπο"τοῦ Χορτάτση. Θησαυρίσματα 17 (1980) 285-289.

Meschini 1978 - A.MESCHINI, Teodoro Rendios. Padova 1978 (Università di Padova. Studi bizantini e neogreci 11) 77, 91.

Oikonomu 1963 - Μπ.ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, "Αγνωστο χειρόγραφο τοῦ "Γύπαρη". 'Επιθεώρηση Τέχνης ΙΖ'(1963) 516-528.

Panajotakis 1968 - Ν.ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ, "Ερευναι ἐν Βενετίᾳ. Θησαυρίσματα 5 (1968) 45-118.

Panajotakis 1981 - Ν.ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ, 'Ο ποιητὴς τοῦ "'Ερωτόκριτου". Πεπραγμένα τοῦ Δ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου ('Ηράκλειον 1976), τόμ.Β'('Αθήνα 1981) 329-395.

Papadopulos 1979 - 'Αγνώστου Χίου Ποιητῆ, Δαβίδ. 'Ανέκδοτο διαλογικὸ στιχούργημα. 'Ανεύρεση - κριτικὴ ἔκδοση. Θ.Ι.ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ. 'Αθήνα 1979 (Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 8).

Papatriantafyllidu-Theodoridi 1978 - Ν.ΠΑΠΑ ΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΙΔΟΥ-ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, 'Ο "Πιστικὸς Βοσκός" καὶ τὰ ἔργα τοῦ Χορτάτση. Θησαυρίσματα 15 (1978) 80-97.

Pernoud 1965 - R.PERNOUD, Le théâtre au moyen-âge. Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de Spectacles. Paris 1965, 553-578.

Politis 1964 - Λ.ΠΟΛΙΤΗΣ, Γ. Χορτάτση "Κατζοῦρμπος". Κριτικὴ ἔκδοση. 'Ηράκλειον 1964.

Politis 1978 - Λ.ΠΟΛΙΤΗΣ, 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. 'Αθήνα 1978.

Protopapa-Bubulidu 1958 - Γλ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙΔΟΥ, Τὸ θέατρον ἐν Ζακύνθῳ ἀπὸ τοῦ ΙΣΤ'μέχρι τοῦ ΙΘ' αἰῶνος. 'Αθῆναι 1958.

Protopapa-Bubulidu 1971 - Γλ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙΔΟΥ, Σαβόγιας Ρούσμελης. 'Αθῆναι 1971.

Puchner 1976 - W.PUCHNER, Kretische Renaissance- und Barockdramatik in Volksaufführungen auf den Sieben Inseln. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXX/79 (1976) 232-242.

Puchner 1978 - Β.ΠΟΥΧΝΕΡ, Θεατρολογικὰ προβλήματα στὸ Κρητικὸ κ' 'Εφτανησιακὸ θέατρο. Θέατρο 61-63 (1978) 76-89.

Puchner 1979 - W.PUCHNER, Südost-Belege zur "Giostra": Reiterfeste und Lanzenturniere von der kolonialvenezianischen Adels- und Bürgerrenaissance bis zum rezenten heptanesischen Volksschauspiel. Schweizer. Archiv für Volkskunde 75 (1979) 1-27.

Puchner 1980a - Β.ΠΟΥΧΝΕΡ, Θεατρολογικὲς ἔρευνες γιὰ τὸ πρότυπο τοῦ "Ζήνωνα". Θησαυρίσματα 17 (1980) 206-284.

Puchner 1980b - W.PUCHNER, Romanische Renaissance- und Barockmotive in schriftlicher und mündlicher Überlieferung Südosteuropas. Volksbuch, Volksschauspiel, Volkslied und Märchen."Europäische Volksliteratur". FS für F.Karlinger. Wien 1980 (Raabser Märchenreihe 4) 119-150.

Puchner 1980c - W.PUCHNER, "Kretisches Theater" zwischen Renaissance und Barock (zirka 1590-1669). Forschungsbericht und Forschungsfragen. Maske und Kothurn 26 (1980) 85-120.

Puchner 1981 - Β.ΠΟΥΧΝΕΡ, Ἡ "Ἐρωφίλη" στὴ δημοτικὴ παράδοση τῆς Κρήτης. Δραματουργικὲς παρατηρήσεις στὶς κρητικὲς παραλογὲς μὲ θέμα τὴν τραγωδία τοῦ Χορτάτση. Ἀριάδνη Α΄ (Ρέθυμνο 1981) im Erscheinen.

Sachinis 1973 - Α.ΣΑΧΙΝΗΣ, Κριτικὲς παρατηρήσεις στὴ "Θυσία τοῦ Ἀβραὰμ" τοῦ Κορνάρου. Βυζαντινὰ 5 (1973) 57-86.

Sachinis 1980 - Α.ΣΑΧΙΝΗΣ, Γύρω στὸ Κρητικὸ Θέατρο. Θεσσαλονίκη 1980.

Sathas 1878 - Κ. ΣΑΘΑΣ, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, ἤτοι εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Κρητικὸν Θέατρον. Ἐν Βενετίᾳ 1878.

Sathas 1879 - Κ. ΣΑΘΑΣ, Κρητικὸν Θέατρον ἤτοι συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ ἀγνώστων δραμάτων. Ἐν Βενετίᾳ 1879.

Sideris 1951 - Γ. ΣΙΔΕΡΗΣ, Ἱστορία τοῦ νεοελληνικοῦ θεάτρου. Τόμ. Α΄ Ἀθήνα (1951).

Solomonidis 1954 - Χρ. ΣΟΛΟΜΩΝΙΔΗΣ, Τὸ θέατρο στὴ Σμύρνη (1657-1922). Ἀθήνα 1954.

Solomos 1964 - Α.ΣΟΛΟΜΟΣ, Ὁ Ἅγιος Βάκχος. Ἀθήνα 1964 (1974).

Solomos 1973 - Α.ΣΟΛΟΜΟΣ, Τὸ Κρητικὸ Θέατρο. Ἀπὸ τὴ φιλολογία στὴ σκηνή. Ἀθήνα 1973.

Spadaro 1979 - G.SPADARO, Rezension von L.Martini, Stathis. Byzantinische Zeitschrift 72 (1979) 56-64.

Stadler 1966 - E.STADLER, Das Theater der Antike und des Mittelalters. Atlantisbuch des Theaters. Hg.v.M.Hürlimann. Zürich 1966, 459-550, bes.523-528.

Valetas 1966 - Γ. ΒΑΛΕΤΑΣ, Σύντομη ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. Ἀθῆναι 1966, 42-50.

Valsa 1962 - M.VALSA, Le Théâtre grec moderne de 1453 à 1900. Berlin 1960 (Berliner Byzant. Arbeiten 18) 22-163.

Vasiliu 1979 - Π. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Rezension von L.Martini, Stathis. Ἑλληνικὰ 31 (1979) 529-540.

Vincent 1967 - A.VINCENT, Ὁ ποιητὴς τοῦ "Φορτουνάτου". Ἀνέκδοτα ἔγγραφα γιὰ τὸν Μάρκο Ἀντώνιο Φόσκολο. Θησαυρίσματα 4 (1967) 53-84.

Vincent 1968 - A.VINCENT, Νέα στοιχεῖα γιὰ τὸν Μάρκο Ἀντώνιο Φόσκολο. Ἡ διαθήκη του καὶ ἄλλα ἔγγραφα. Θησαυρίσματα 5 (1968) 119-176.

Vincent 1970 - A.VINCENT, A manuscript of Chortatsēs' "Erophile" in Birmingham. Univ. of Birmingham Historical Journal 12 (1970) 261-267.

Vincent 1973a - A.VINCENT, Demotic Literature of the Cretan renaissance period. Μαντατοφόρος 2 (1973) 8-23.

Vincent 1973b - A.VINCENT, Antonio de Molino in Greece. Ἑλληνικὰ 26 (1973) 113-117.

Vincent/Detorakis 1981 - Μάρκου Ἀντωνίου Φόσκολου, Φορτουνάτος. Κωμωδία. Κριτικὴ ἔκδοση, εἰσαγωγή, σημειώσεις, γλωσσάριο. Α. VINCENT. Ἐπιμέλεια Θ.ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ. Ἡράκλειον 1981. Im Druck.

Vitti 1965 - Teodoro Montselese, "Εὐγένα" a cura di Mario VITTI. Napoli 1965.

Vitti 1966 - M.VITTI, Nicola Sofianòs e la commedia dei tre tiranni di A.Ricchi. Napoli 1966.

Vitti 1978 - M.VITTI, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. Ἀθήνα 1978.

Vutieridis 1976 - Ι.Π.ΒΟΥΤΙΕΡΙΔΗΣ, Σύντομη ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας (1000-1930). 3η ἔκδοση, Ἀθῆναι 1976, 180-197.

Walton 1976 - Ἰωάννου Ἀνδρέα Τρωΐλου, Βασιλεὺς ὁ Ροδολίνος. Τραγωδία 1647. Πρόλογος: F.R.WALTON. Ἀθήνα 1976 (Θησαυροί τῆς Γενναδείου 1).

Zoras 1969 - Γ.Θ.ΖΩΡΑΣ, Μία ἰταλικὴ τραγῳδία Κρητὸς συγγραφέως. Ἡ "Fedra" τοῦ Francesco Bozza. Πεπραγμένα τοῦ Β΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου, τόμ. Δ΄, Ἀθῆναι 1969, 178-191.

Zoras 1972 - Γ.Θ.ΖΩΡΑΣ, Μία ἰταλικὴ τραγῳδία Κρητὸς συγγραφέως. Ἡ "Fedra" τοῦ Francesco Bozza (1578). Ἀθῆναι 1972.

GIORGOS KECHAGIOGLU

ΟΙ ΕΝΤΥΠΕΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥ 18.αι.

Παρατηρήσεις και αποτιμήσεις

1. Η ευχάριστη και ευοίωνη επέκταση του Συνεδρίου και στον τομέα της μεταβυζαντινής γραμματείας επιτρέπει την εξέταση των ζητημάτων που αφορούν τη σχέση της προεπαναστατικής ελληνικής γλώσσας, φιλολογίας και πνευματικής ζωής με την παλαιότερη ελληνική και τη σύγχρονη (ευρωπαϊκή κυρίως) ξένη γραμματειακή παραγωγή και πολιτισμική κίνηση.

Η ανακοίνωσή μου έχει δύο στόχους: να εκθέσει ορισμένες παρατηρήσεις για τη σημερινή κατάσταση των μελετών γύρω από τις νεοελληνικές έντυπες μεταφράσεις του 18. αι. (ερευνητική αναφορά) και να προδιαγράψει μερικές υποθέσεις και προτάσεις για τις δυνατές ή επιθυμητές κατευθύνσεις της μελλοντικής έρευνας (πρόδρομη ανακοίνωση).

1.1 Το χρονικό πλαίσιο (18. αι.) είναι, βέβαια, αυθαίρετο, αλλά βολικό για λόγους στατιστικούς, και μέσα στα όρια του θέματος υπ' άρ. 11.3 του Συνεδρίου. Οι γενικές γραμμές του προβληματισμού ισχύουν και για τη βιβλιογραφική έρευνα του 16. ή του 17. αι., και το τελικό του όριο θα μπορούσε να εκταθεί ώς το 1863 (περιλαμβάνοντας και την περίοδο που καλύπτει η Ελληνική Βιβλιογραφία Γκίνη-Μέξα)*. Πιστεύω, πάντως, να συμφωνήσετε ότι είναι δικαιολογημένη η προτεραιότητα στη διερεύνηση του 18. αι., που παρουσιάζει, για τους περισσότερους φιλόλογους, μελετητές του βιβλίου, γραμματολόγους και ιστορικούς, αυξημένο ενδιαφέρον για τα ζητήματα πνευματικού μεταβολισμού της μεταβυζαντινής και "προβιομηχανικής" νεοελληνικής κοινωνίας.

2. Πολλά χρόνια ύστερα από την έναρξη συστηματικών καταλογογραφήσεων χφφ του 18. αι., 53 ύστερα από την ακρωτηριασμένη συμπλήρωση (ώς το 1790) της Βιβλιογραφίας Legrand, 34 ύστερα από τις πρώτες σύντονες προσθήκες-συμπληρώσεις (Λαδάς κ.ά., 1947 κ.ε.) και 18 χρόνια ύστερα από τον εγκαινιασμό τακτικής καταχώρισης πληροφοριών για χφφ και έντυπα [στο εξής: έ.] σε περιοδικό σχεδιασμένο και για την προώθηση των σχετικών βιβλιογραφικών ερευνών (Ο Ερανιστής, 1963 κ.ε., όργανο του Ο.Μ.Ε.Δ.), η πρόοδος των γνώσεών μας για τη βιβλιογραφία [στο εξής: β.] του 18. αι. είναι αναμφισβήτητη. Μένει να δούμε αν είναι και ικανοποιητική.

2.1 Η επισκόπηση των δεδομένων για τα χφφ του 18. αι. φανερώνει μεγάλη ερευνητική καθυστέρηση. Τα δημοσιευμένα στοιχεία (κατάλογοι, μεμονωμένες περιγραφές, ενδείξεις χφφ) είναι

συχνά ανεπαρκή ή ελλιπή και με σφάλματα (στις ταυτίσεις, στη χρονολόγηση κτλ.). Η προσέγγιση και διερεύνησή τους είναι δύσκολη ή απρόσιτη. Λείπει, ή αναμένεται, η δημοσίευση σημαντικών και περιεκτικών συλλογών χφφ του 18.αι. στον ελληνικό [στό εξής: ελλ.] ή έξω από τον ελλ. χώρο. Δεν υπάρχει, τέλος, ούτε προβλέπεται σύντομα, συνολική καταγραφή και βιβλιογράφηση (πράγμα που θα διευκολυνόταν, βέβαια, από προηγούμενη σύνταξη του corpus των περιγραφών ελλ. χφφ του 18.αι. ή, έστω, συνοπτικών χρονολογικών και αλφαβητικών ευρετηρίων τους).

Το καθεστώς αυτό δεν επιτρέπει για την ώρα απαντήσεις σε ουσιώδη ζητήματα, όπως, π.χ.: στατιστική σχέση χφφ και ε. του 18. αι. (υπερέχουν τα χφφ — όπως είναι και το πιθανότερο— και πόσο; σε τί ποσοστό ανέρχονται και ποιές κατηγορίες αντιπροσωπεύουν τα χφφ που καταλήγουν σε έ.; ποιο το ποσοστό χφφ που αντιγράφουν, προέρχονται ή επηρεάζονται από έ.; κ.ά. πολλά)· στατιστική σχέση χφφ του 18.αι. και των προηγούμενων/του επόμενου αι. (υπερέχουν τα πρωτότυπα έργα ή οι αντιγραφές, διασκευές κτλ.; ποια έργα διασώζονται σε μεταγενέστερη περίοδο; κ.ά. πολλά). Δυσκολεύει, φυσικά, και την επίλυση πολλών ειδικότερων προβλημάτων.

2.2 Η επισκόπηση των δεδομένων για τα έ. του 18.αι. δείχνει αφενός τη σημαντική γενική ερευνητική πρόοδο των τελευταίων χρόνων, αφετέρου, όμως, ανησυχητική καθυστέρηση σε ορισμένους τομείς.

2.21 Η φάση της συλλογής και ανακοίνωσης αβιβλιογράφητων στοιχείων συνεχίζεται, με αποτελέσματα αξιόλογα. Η διαδικασία της επεξεργασίας, του στατιστικού υπολογισμού και της ποσοτικής-ποιοτικής εκτίμησης βρίσκεται, επίσης, σε ανέλιξη και διαμόρφωση (μετρήσεις, κατανομή κατά χρονικές υποπεριόδους, εκλεκτικές συγκρίσεις με τα εξαγόμενα προγενέστερων και μεταγενέστερων περιόδων). Τα ανακοινωμένα σχετικά επιτεύγματα, προγράμματα ή σχέδια παρουσιάζουν ενδιαφέρον. Έτσι, π.χ., η πρόσφατη Έκθεση Εικοσαετίας 1960-1980 (Δεκ.1980) και το Α' Διεθνές Συμπόσιο για "Το βιβλίο στις προβιομηχανικές κοινωνίες" (15-17.5.1981) του Κ.Ν.Ε./Ε.Ι.Ε., Αθήνα, δίνουν την ευκαιρία χρήσιμης σφυγμομέτρησης και μερικής, αλλά ενδεικτικής απογραφής των προφανέστερων σύγχρονων ζητήσεων της ελλαδικής έρευνας: περιγραφή και φωτογράφηση χφφ και έ. βιβλιοθηκών, συλλογών και αρχείων, χρονολογική αποδελτίωση των βιβλιογραφημένων ε. ώς το 1799, και ώς το 1863, διερευνήσεις ειδικών κατηγοριών χφφ και ε., κ.ά.· αν προσθέσουμε εδώ και άλλα ανακοινωμένα σχέδια, όπως, π.χ., για τη συμπλήρωση, αναχώνευση και ενιαία νέα δημοσίευση της β. του 18.αι. (Θ.Παπαδόπουλος) και για τη συστηματική διερεύνηση συγκεκριμένων περιόδων (π.χ. 2. μισό του αι., ιστορικά έργα, Τρ.Σκλαβενίτης) και τυπογραφείων (π.χ. Σάρου-Βόρτολι), διαθέτουμε αρκετές παραμέτρους για τη σύγχρονη δραστηριότητα στον τομέα της βιβλιογράφησης.

2.22 Τα ώς τώρα αποτελέσματα και οι προοπτικές της έρευνας επιβάλλουν μερικές πρώτες γενικές παρατηρήσεις και προτάσεις:

Είναι βέβαιο ότι πολλά ακόμη έ. πρόκειται να βιβλιογραφηθούν χάρη στις κλασικές μεθόδους. Δεν μπορούμε, πάντως, σήμερα να υποτιμούμε τις δυνατότητες γνωστών έμμεσων πηγών πληροφοριών ή και απλών ενδείξεων. Ένα μόνο, αλλά καίριο παράδειγμα: οι σειρές των σημειωμάτων "Riformatori dello Studio di Padova" στο Κρατικό Αρχείο της Βενετίας είναι από καιρό γνωστές, αλλά σχεδόν ανεκμετάλλευτες από τους μελετητές· ακόμη και έρευνες που προϋποθέτουν εξαντλητική εκμετάλλευση των στοιχείων αυτών, δεν έχουν χρησιμοποιήσει, ή βασίστηκαν εντελώς περιθωριακά στα στοιχεία αυτά (παραδείγματα προς αποφυγή, οι μονογραφίες των Γ.Πλουμίδη, 1969, και Γ.Βελουδή, 1974, για τα τυπογραφεία Θεοδοσίου και Γλυκή)· ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι πρόχειρη ενδεικτική έρευνά μου τον Σεπτ. του 1980 στις filze των χρόνων 1697-1725 και στά "Mandati" των χρόνων 1739-80 απέδωσε στοιχεία για πλήθος αβιβλιογράφητα έ. (πάνω από 60, σε σύνολο ± 600 βιβλιογραφημένων, μόνο για τα χρόνια 1759-80, παραγωγή, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, των Θεοδοσίου και Γλυκή), που πρόκειται να παρουσιαστούν σε χωριστό δημοσίευμα. Είναι, επομένως, δυνατό νά φτάσουμε —αν εξαντλήσουμε τις προσιτές πηγές πληροφοριών, και δουλέψουμε σοβαρά— σε αρκετά πιο βελτιωμένη εικόνα της έντυπης παραγωγής του 18. αι.

Παράλληλα, είναι φανερό ότι σε ανάλογη καθυστέρηση βρίσκονται και οι φιλότιμες, αλλά ασυστηματοποίητες προσπάθειες ειδολογικής περιγραφής-ταξινόμησης των ε. Οι προσπάθειες αυτές οργανώθηκαν αργά (π.χ. Κ.Θ.Δημαράς, Γ.Πλουμίδης, 1969 κ.ε., Φ.Ηλιού, 1973, Γ.Καράς, 1977) και δεν έχουν ακόμα ξεπεράσει το στάδιο της εμπειρικής κατάταξης με βάση διαφορετικά κάθε φορά κριτήρια και οπτική γωνία.

Η ειδολογική ρευστότητα και σύγχυση μεγαλώνει, αν προστεθούν άλλες, παράλληλες ταξινομήσεις των ίδιων και άλλων ερευνητών. Παραμένει, επίσης, η δυσκολία ποσοτικού υπολογισμού: άλλοτε αποκλείονται και άλλοτε όχι τα "μη βιβλία" (χάρτες, μο-

νόφυλλα, δίφυλλα, ολιγοσέλιδα έ.) ή ορισμένες ειδικές κατηγορίες ε.(εκδόσεις αρχαίων συγγραφέων, φραγκοχιώτικα, καραμανλήδικα, ξενόγλωσσα έργα Ελλήνων).

Προσπάθησα πρόσφατα (Β' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Θεσσ. 9-10.5.1981) να προτείνω ορισμένες ερευνητικές και βιβλιολογικές λύσεις για την περιγραφή και ταξινόμηση των ε. του 18. αι.· ορισμένα από τα συμπεράσματά μου εκείνα θα χρησιμοποιηθούν παρακάτω (3.22).

3. Η εξέταση των νεοελληνικών μεταφράσεων [στο εξής: μ.] και των μ. ελλ. έργων σε ξένες γλώσσες κατά τον 18.αι. αποτελεί δύο μεγάλα θέματα. Το δεύτερο έχει σημασία τόσο για την προσοχή της Δύσης στα σύγχρονα ελλ. γράμματα όσο, κυρίως, για την ελλ. πολιτισμική ακτινοβολία στα Βαλκάνια και στον τουρκόφωνο και ανατολικό χώρο· αποτελεί, πάντως, ζήτημα μιας δεύτερης ανακοίνωσης, και δεν είναι δυνατό να καλυφθεί εδώ και τώρα. Το πρώτο θέμα, αντίθετα, αποτελεί τον πυρήνα της ανακοίνωσής μου και θέτει εξαρχής ορισμένα θεωρητικά προβλήματα.

Ένα από αυτά είναι, π.χ., το περιεχόμενο του όρου: (1) θα συμπεριληφθούν οι ποικίλες ελεύθερες παραφράσεις και διασκευές ή, συχνά, πρωτότυπα σχεδόν έργα; (2) θα συμπεριληφθούν οι μ., παραφράσεις και διασκευές σε απλούστερη ή λαϊκή γλώσσα (ακόμη και "εις το Κρητικόν απλούν ιδίωμα": Βατραχομυομαχία, μ. Α.Στρατηγού, 1745) από τα αρχαία ελλ. και την αρχαΐστική ή λόγια παλαιότερη και σύγχρονη παραγωγή;

Νομίζω ότι και στις δύο παραπάνω συνηθισμένες πρακτικές, όπου συνεχίζεται η γραμματειακή παράδοση των βυζαντινών και πρώτων μεταβυζαντινών χρόνων, η έρευνα δεν μπορεί να παρακάμψει τα προβλήματα που δημιουργούνται, αλλά πρέπει να τα αντιμετωπίσει σφαιρικά. Η ιστορία των νεοελληνικών γραμμάτων δεν ρυθμίζεται μόνο από τις μ. "ξενόγλωσσων" έργων, αλλά και από τη διαρκή, ανανεωμένη μεταφραστική παρουσία της "ομόγλωσσης" γραμματείας του παρελθόντος.

3.1 Όπως και όλη η γραπτή παραγωγή του 18. αι., οι μ. της περιόδου επιμερίζονται σε χφφ και έ. Υπάρχουν μ. που προγραμματίστηκαν και δεν πραγματοποιήθηκαν, άλλες που πραγματοποιήθηκαν και δεν δημοσιεύτηκαν, και άλλες που πραγματοποιήθηκαν και δημοσιεύτηκαν σε έ. Από τα δεδομένα για τις πρώτες συνάγονται απλώς χρήσιμες ενδείξεις για τις ανάγκες, τους προσανατολισμούς και τις δυνατότητες των επίδοξων μεταφραστών. Στις άλλες δύο κατηγορίες τα στοιχεία —όταν διασώζονται— είναι χειροπιαστά, και η έρευνα επιβάλλεται να προχωρεί όχι μόνο σε υποθέσεις, αλλά και σε αξιοποίησή τους.

Οι παρατηρήσεις και τα ζητούμενα που αναφέρθηκαν παραπάνω για τα χφφ (2.1) ισχύουν και εδώ. Δεν είναι σήμερα δυνατό να υπολογιστεί ούτε συνολικά ούτε κατά κατηγορίες η επιφάνεια των χειρόγραφων μ. πάνω στη συνολική, σύγχρονη γραπτή παραγωγή. Πάντως, ορισμένες πρώτες συγκεντρωτικές καταγραφές χφφ κατά ειδολογικές κατηγορίες (π.χ. χφφ θετικών-φυσικών επιστημών, Καράς) είναι χρήσιμο να πολλαπλασιαστούν. Οι διεσπαρμένες επισημάνσεις ή περιγραφές χφφ (π.χ. θεατρικών έργων, επώνυμων και ανώνυμων ποιημάτων και τραγουδιών κτλ.) χρειάζεται να πάρουν τη μορφή πινάκων και να καταλήξουν σε έγκυρες μονογραφίες. Ο ανέκδοτος, σε συντριπτικό ποσοστό, όγκος των γνωστών μ. σε χφφ πρέπει να αρχίσει να δημοσιεύεται σε βάση ορθολογικότερη (αναλυτικά, και όχι ενδεικτικά, τυχαία και εκλεκτικά). Είναι από παλιά γνωστές μ. που δεν έφθασαν στο τυπογραφείο, και τόσο ο Legrand όσο και οι συνεχιστές του επισημαίνουν στις βιβλιογραφικές σημειώσεις τους πολλές από αυτές, που, εντοπισμένες, περιμένουν τη μελέτη ή και την έκδοση. Πρόσφατες παρήγορες εξαιρέσεις (π.χ., στις θεατρικές μ., οι συνεχιζόμενες δημοσιεύσεις κωμωδιών του Goldoni από τους νεοελληνιστές της Padova, ή οι ανάλογες ανακοινώσεις και δημοσιεύσεις του Δ.Σπάθη) πείθουν ότι η ανάγκη αυτή συνειδητοποιείται ολοένα και από περισσότερους ερευνητές.

3.2 Η "συγκυριαρχία" με το χφ δεν σημαίνει ότι το έ. δεν είναι αυτό που έχει τη μεγαλύτερη σημασία για τη διαμόρφωση της πολιτισμικής ζωής και ιστορίας στον 18. αι. Στον τομέα, μάλιστα, των έ.μ. οι υπολογισμοί είναι ασφαλέστεροι.

Όσο κι αν δεν έχει ενοποιηθεί η β. του 18. αι., είναι, καταρχήν, δυνατός ο πρόχειρος εντοπισμός και ο στατιστικός υπολογισμός των μ.-λημμάτων. Δυσκολότερη είναι η ανίχνευση των μη αυτοτελών μ. (π.χ. των ενταγμένων σε πρωτότυπα ή σύμμικτα έργα) και η εξέταση των ποικίλων "μη πρωτότυπων" συνθέσεων που αποτελούν μορφές μ. (π.χ. των ερανισμάτων, παραφράσεων, στενών μιμήσεων κτλ.). Από την άποψη αυτή αποτελεί ερευνητικό "πλεονέκτημα" η ανυπαρξία ελλ. περιοδικών με αμιγή φιλολογική ύλη, αν και η ύλη των αδιερεύνητων, στο σύνολό τους, πρώτων ελλ. περιοδικών της Βιέννης (Μαρκιδών Πούλιου, Γ.Βεντότη, τέλος 18. αι.) είναι ενδεχόμενο να συναριθμηθεί, ώς ένα σημείο, με τα ερανίσματα.

Αφετηρία της διερεύνησης είναι, βέβαια, στις περισσότερες περιπτώσεις, τα στοιχεία τίτλου, οι πρόλογοι, οι έμμεσες μνείες και τα (συχνά πλούσια, ευτυχώς) επεξηγητικά σχόλια των

βιβλιογραφικών καταγραφών· το στάδιο αυτό δεν πρέπει να θεωρείται ολοκληρωμένο δίχως την άμεση επαφή ή και αυτοψία κάθε ε. και τη λεπτομερή γνώση του περιεχομένου του· και προϋπόθεση για την αναλυτική παρουσίαση και ταξινόμηση είναι ο καταρτισμός, έστω και σε φωτογραφημένα σώματα, πλήρους σειράς των γνωστών και διαθέσιμων ε. του 18. αι., που θα είναι στο σύνολό της προσιτή στους μελετητές.

3.21 Τα βιβλιογραφικά δεδομένα για τις έντυπες μ. είναι ποικίλα: έ. βιβλιογραφημένα, περιγραφές ή ενδείξεις θησαυρισμένες που αναμένουν τη δημοσίευση (π.χ. αρχειακές πληροφορίες), μνείες για λανθάνοντα έ. (σε καταλόγους, άλλα έ. κτλ.). Η κύρια γνωστή εν προόδω συγκεντρωτική βιβλιογραφική έρευνα γίνεται στα πλαίσια του Κ.Ν.Ε. ("Νεοελληνικές μ. ξενόγλωσσων έργων, 16.-19.αι.", Ε.Φραγκίσκος), φαίνεται, όμως, να παραλείπει τη μεγάλη και σημαντική κατηγορία των μ. από αρχαία ή λόγια ελλ. κείμενα, και δεν είναι, επίσης, σαφές αν περιλαμβάνει αμφιλεγόμενες ή οριακές μορφές μ. (π.χ. δίγλωσσα και πολύγλωσσα, ή όχι, εκκλησιαστικά, διοικητικά κτλ. έγγραφα, μονόφυλλα κτλ., γλωσσικές μεθόδους, διαλόγους, λεξιλόγια, λεξικά κ.ά. γραμματικά και πρακτικά βοηθήματα, καλενδάρια, ημερολόγια, πορτολάνους κτλ., ερανισμένα ή διασκευασμένα ρωμαιοκαθολικά έ., κτλ.).

3.22 Η πρωτοβάθμια επεξεργασία των δημοσιευμένων στοιχείων αντιμετωπίζει, επομένως, εξαρχής προβλήματα κριτηρίων: π.χ. αν θα συναριθμηθούν οι παραπάνω προβληματικές κατηγορίες (3.21), αν και πώς θα μετρηθούν οι ανατυπώσεις, ή οι τόμοι της ίδιας μ. που κάποτε δεν εκδίδονται την ίδια χρονιά, κ.ο.κ. Οι απαντήσεις στα προβλήματα αυτά ορίζουν και τα στατιστικά εξαγόμενα, αλλά και τις δυνατότητες του ειδολογικού προσδιορισμού των μ. Έτσι, π.χ., μετρήσεις με "στενά" κριτήρια (Δημαράς) ανεβάζουν τις μ. από ξένες γλώσσες κατά το 2. μισό του 18. αι. σε 100 (σε σύνολο ± 1200 ε.), ενώ μετρήσεις μου με "ευρύτερα" κριτήρια δείχνουν ότι ο συνολικός αριθμός των ίδιων μ. κυμαίνεται από 180 ώς 300, και από 250 ώς 430 (σε σύνολο ± 1600 ε.) για ολόκληρο τον 18. αι.

Με βάση τους τελευταίους υπολογισμούς το ποσοστό των μ. μέσα στα βιβλιογραφημένα έ. κυμαίνεται από 15-27%. Ο πρώτος αριθμός δεν φαίνεται να μπορεί να αυξηθεί με τις ενδεχόμενες νέες βιβλιογραφήσεις, που κυρίως αφορούν (όπως και τα λανθάνοντα στοιχεία) μη μ., και συνήθως χρηστικά έ. (π.χ. λειτουργικά, γραμματικά κτλ.). Ο δεύτερος αριθμός, στον οποίο περιλαμβάνονται και έ. που υπόκεινται ευκολότερα σε φθορά (π.χ. μονόφυλλα, δίφυλλα, ολιγοσέλιδα φυλλάδια) δεν αποκλείεται να αποδειχθεί δυσανάλογα μικρός.

Παράλληλα, χρειάζεται να ελέγχονται και να προσαρμόζονται συνεχώς τα στοιχεία που απορρέουν από τις δημοσιευμένες ποσοτικές και ποιοτικές καμπύλες (Δημαράς, Καράς, κ.ά.): αριθμός μ. κατά δεκαετία, γλώσσα πρωτοτύπου, είδος· δεν φαίνεται να τροποποιείται, πάντως, σημαντικά η δεδομένη στασιμότητα-τυχαία αυξομοίωση ανάμεσα στις δύο πρώτες εικοσαετίες, η βαθμιαία αύξηση στις δύο επόμενες και η αλματώδης έκρηξη της τελευταίας εικοσαετίας του αι.· οι αναλογίες, σύμφωνα με υπολογισμούς μου: 2 ώς 4::1 ώς 2::3,5 ώς 5::5,5 ώς 8::14 ώς 26).

Όσο αφορά, τώρα, την ταξινόμηση των μ., ισχύουν οι παρατηρήσεις που έγιναν παραπάνω (2.22). Για να περάσουμε σε αποδοτικότερη φάση περιγραφής-ταξινόμησης, χρειάζεται να καταφύγουμε αφενός στη συνδρομή μιας ανεξάρτητης από το υλικό βιβλιολογικής/-θηκονομικής κατάταξης (π.χ. της "δεκαδικής" Dewey, C.D.U., της ταξινόμησης του Αμερικανικού Κογκρέσου ή της σοβιετικής BBK), αφετέρου στην επεξεργασία ενός συστήματος κωδικοποιημένης, αλλά αναλυτικής παρουσίασης της "φυσιογνωμίας" των μ. Η κωδικοποίηση αυτή θα έπρεπε να καθορίζει, σε ακολουθία, τα εξής τουλάχιστο στοιχεία: αντικείμενο-"θέμα", γλώσσα απώτερου πρωτοτύπου, πρώτης ή δεύτερης κτλ. ενδιάμεσης μ.-προτύπου, αιώνας ή χρονολογία προτύπου, γραμματειακό είδος, και, κατόπιν, ίσως: τοποχρονολογία μ., ένδειξη για βιβλίο ή φυλλάδιο κτλ., επίτομο ή όχι της μ., αριθμός έκδοσης, στοιχεία περιεχομένου ή τάσεων (γλωσσική μορφή, τοποθέτηση και ιδεολογία, μ. παραδοσιακή ή νεοτερική, χρηστική, διδακτική ή διασκέδασης, κ.ο.κ.).

3.23 Όλα τα παραπάνω είναι, βέβαια, στάδια προκαταρκτικά πριν από τη δευτεροβάθμια ποσοτική και ποιοτική επεξεργασία των δεδομένων. Και εδώ δεν είναι μικρή η σημασία της ερευνητικής προεργασίας: ακόμη και αν περιοριστούμε σε ένα γενικό έργο (π.χ. Δημαράς, Νεοελληνικός Διαφωτισμός) και στις πληροφορίες που συγκεντρώνει με βάση, π.χ., τα λήμματα "βιβλίο, -α", "εκδόσεις" και "μ.", αποκτούμε μια πρώτη εποπτεία για τα επιτεύγματα, αλλά και τα κενά και ζητούμενα της έρευνας.

Η εποπτεία αυτή φανερώνει ότι πολλά πρέπει να γίνουν στη μελέτη των έ.μ. του 18. αι.: ταύτιση και διερεύνηση των πρωτοτύπων και των συγγραφέων τους, καθώς και των ενδεχόμενων ενδιάμεσων προτύπων (τα προβλήματα υπάρχουν όχι μόνο για τα ερανίσματα και απανθίσματα, αλλά και για τις άλλες μ., και συχνά δεν διαφωτίζονται από τα στοιχεία των τίτλων, προλόγων

κτλ., αλλά απαιτούν συστηματικές παραβολές και έρευνες για τη γλώσσα και τη συγκεκριμένη έκδοση-αφετηρία, για τον τρόπο πρόσβασης σ'αυτήν, τους λόγους επιλογής και μ. κτλ.) ταύτιση και εντοπισμός των συντελεστών της μ. (μεταφραστών, εκδοτών, επιμελητών-διορθωτών, τυπογράφων, χορηγών, συνδρομητών: ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν, π.χ., οι "κύκλοι" συγκεκριμένων εκδοτών, όπως του Π.Λαμπανιτσιώτη και του Γ.Βεντότη στη Βιέννη του τέλους του 18. αι.)˙ συστηματική σύγκριση και αναλυτική διερεύνηση πρωτοτύπων/προτύπων και μ., παραφράσεων, διασκευών, μιμήσεων κτλ., από άποψη γλωσσική, υφολογική και θεματική, και περιγραφή της μεταφραστικής διαδικασίας: προφανές ενδιαφέρον παρουσιάζουν τόσο οι δίγλωσσες ή πολύγλωσσες αντικριστές και συνήθως "πιστές" εκδόσεις-μ. όσο και οι μ. που απομακρύνονται από το πρότυπό τους˙ εξέταση της χρήσης και των σκοπών της μ. ("αναγνώσματα"/"χρηστικά" έ. κτλ.)˙ παρακολούθηση της κλιμάκωσης των εκδόσεων κατά τη γραμματολογική τους σημασία, διαχωρισμός πρώτων εκδόσεων από επανεκδόσεις, διαγραφή της εκδοτικής τους τύχης, θέματα κυκλοφορίας, διαφήμισης, πρόσληψης κτλ. (διερεύνηση μ. με υπέρογκη για την αξία τους τύχη, μ. που ατυχούν κτλ.)˙ στάθμιση της σημασίας ειδικών μ. (π.χ. των πρώτων καθαρά "λογοτεχνικών" μ. του 18. αι., των πρώτων μ. από τις σπανιότερες ή εμφανιζόμενες αργά γλώσσες κτλ.) και συνθετική παρουσίαση των σταθερών και μεταβλητών των μ. του 18. αι. σε σχέση με εκείνες των προηγούμενων/του επόμενου αι. (π.χ. συγγένειες ή όχι των μ. των αρχών του 18. με εκείνες του 17. αι., των μ. των δύο τελευταίων δεκαετιών του 18. με εκείνες των δύο πρώτων δεκαετιών του 19. αι. κτλ.).

Για την απάντηση στα πολλαπλά αυτά ερωτήματα η καλύτερη λύση δεν είναι η επιλογή "χαρακτηριστικών" παραδειγμάτων, παραθεμάτων και γραφικών λεπτομερειών (όπως γίνεται συνήθως από τους περισσότερους μελετητές), αλλά η εξαντλητική ανάλυση όσο γίνεται περισσότερων μεμονωμένων μ. και ομάδων ή κατηγοριών μ.: τα ενδεικτικά παραδείγματα του Π.Σ.Πίστα στη δημιουργική πεζογραφία, του Δ.Σπάθη στο θέατρο, της Ρ.Αργυροπούλου στη φιλοσοφία, του Γ.Καρά στις θετικές-φυσικές επιστήμες, κ.ά., αποτελούν σημεία ελπιδοφόρα για μια σοβαρότερη τροπή της σύγχρονης έρευνας.

4. Τα ερευνητικά ζητούμενα που θέσαμε είναι, φυσικά, αρκετά. Ώσπου να αποτελέσουν αντικείμενο κρατικής ή πιο οργανωμένης μέριμνας, μπορούν να προωθηθούν μόνο με τη συνεργασία πολλών επιστημονικών μονάδων και οργανισμών.

Όπως παλαιότερα με τους πολύτιμους "ανταποκριτές" και "επιστολογράφους"-παραστάτες του E.Legrand, του H.Pernot, του Ν.Πολίτη και των κατά καιρούς ηρωικών μορφών της βιβλιογραφικής και συλλεκτικής δραστηριότητας, έτσι και σήμερα απαιτούνται όχι μόνο οι εντατικές προσπάθειες ελλαδικών και περιφερειακών ελλ. ερευνητικών κέντρων (π.χ. Κ.Ν.Ε., Ακαδημία Αθηνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών Βενετίας) ή μεμονωμένων μελετητών (πανεπιστημιακών, λογίων, συλλεκτών, βιβλιοθηκαρίων κτλ.), αλλά και η ευαισθητοποίηση, σύντονη επικοινωνία και συνδρομή ενός ευρύτερου δικτύου ερευνητών σε όλο τον κόσμο.

Ο Κ.Θ.Δημαράς, ο Λίνος Πολίτης και ο Μ.Ι.Μανούσακας υποδεικνύουν, πολλά χρόνια τώρα, με τις προσωπικές τους ζητήσεις και με την άσκηση και διαμόρφωση πυκνής χορείας μαθητών, γόνιμους δρόμους για την έρευνα των ε., των χφφ και του αρχειακού υλικού της περιόδου που μας ενδιαφέρει, όπως και παλαιότερων ή μεταγενέστερων. Η προσφορά στους τομείς αυτούς και των μελετητών που δρουν στα ολοένα και περισσότερα εξωελλαδικά πανεπιστημιακά και ερευνητικά κέντρα βυζαντινών-νεοελληνικών σπουδών, και στα ευρύτερα διεθνή κέντρα του ε., του χφ και του αρχειακού υλικού, είναι όχι μόνο ευπρόσδεκτη, αλλά και εντελώς απαραίτητη για τις σύγχρονες βιβλιογραφικές και ερευνητικές ανάγκες.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

* Οι αναφορές σε βιβλιογραφικές και άλλες εργασίες που απαντούν στο κείμενο της ανακοίνωσης καλύπτονται από τις εξής συγκεντρωτικές και επιμέρους καταγραφές: Π.Δ.Μαστροδημήτρης, Εισαγωγή στη Νεοελληνική Φιλολογία, Αθ. [3]1978, σ.203-210 ("Βιβλιογραφία")˙ Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Έκθεση Εικασαετίας 1960-1980, Αθ. 1980, σ.102-121 ("Δημοσιεύματα Συνεργατών")˙ Π.Σ.Πίστας (επιμ.), Ρήγας, Σχολείον των ντελικάτων εραστών, Αθ. 1971˙ Ο Ερανιστής, τ.11(1974= Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Αφιέρωμα στον Κ.Θ.Δημαρά, Αθ. 1980), τ.15(1979),16(1980).

ROBERTO ROMANO

GREGORIO KONSTANTAS E LA SUA EDIZIONE DELLE EPISTOLE DI SINESIO (VIENNA 1792)

La storia del Fortleben dell'epistolografia del tardoantico in epoca metabizantina è un capitolo della cultura neogreca ancóra assai poco noto in quanto il relativo copioso materiale, destinato quasi completamente all'attività didattica, resta tuttora pressoché del tutto inesplorato o inedito. Trattasi principalmente di commenti-parafrasi di diversa natura(che manoscritti e mathimataria definiscono variamente 'esegesi', 'ermeneiai', 'ermeneiai psychagoghikaí', 'anaptissi',ecc., termini solo apparentemente equivalenti e il cui significato tecnico non è stato ancóra scientificamente definito [1]), o traduzioni in demotico, oppure scolî e glosse (detti anche 'epitheoriai') in genere parafrastici o esegetico-lessicali. Epistolografi preferiti sono generalmente Sinesio di Cirene [2] e Gregorio di Nazianzo [3], seguíti da Basilio [4], Giovanni Crisostomo [5], Giuliano imperatore [6], Procopio [7]ed Enea di Gaza [8], Teofilatto Simocatta [9]. Frequenti sono anche le miscellanee di varî autori, raccolte molto indicate per l'uso scolastico [10].

Per l'epistolario di Sinesio il materiale è imponente, custodito ora soprattutto nelle biblioteche di Atene, dell' Athos, di Bucarest e di Patmos, opera di numerosi eruditi rimasti per lo piú anonimi; solo di pochi ci è noto il nome, quali Daniele Kerameus (1745/6-1801), Direttore della Scuola evangelica di Patmos, i cui commenti-parafrasi sono tràditi da numerosi manoscritti [11], e due professori dell' Accademia di Bucarest, Sevastòs Kyminitis (?-1702) [12] e Neofito Kafsokalyvitis (1713-1784) [13]. Il materiale edito consiste unicamente in una lunga parafrasi, che accompagna al margine l'edizione di Damaskinòs Panaghiotòpulos [14], e degli scolî scritti da Kafsokalyvitis, incorporati nell' edizione delle Epistole a cura di Gregorio Konstantàs (1758?-1844).

Pubblicata a Vienna nel 1792 col titolo Αἱ 'Επιστολαὶ Συνεσίου τοῦ Κυρηναίου μετὰ τῶν σχολίων τοῦ διδασκάλου Νεοφύτου (scil. Καυσοκαλυβίτη) 'Ιεροδιακόνου τοῦ Πελοποννησίου ἐκδοθεῖσαι σπουδῇ τε καὶ ἐπιστασίᾳ Γρηγορίου 'Ιεροδιακόνου Δημητριέως τοῦ Κωνσταντᾶ... [15], e realizzata con la collaborazione di Eleuterio Michele Rapsaniotis e Abramo

Chatzî Dimitriu Ampelakiotu, l'edizione comprende il testo completo delle epistole preceduto da una dedica, da una breve premessa e da tre epigrammi in distici elegiaci, scritti in lode dei curatori da Lampros Fotiadis, un altro allievo di Neofito. Gli scolî di Kafsokalyvitis vi sono stampati a guisa di note a pie' di pagina, con il titolo di Σχόλια τοῦ ἐλλογιμωτάτου κυροῦ Νεοφύτου Ἱεροδιακόνου τοῦ Πελοποννησίου, e sono collegati alle parole del testo cui si riferiscono da lettere dell'alfabeto, epistola per epistola, salvo il titolo, che è unito da un asterisco.

Il volume può venir considerato un tipico prodotto dell'erudizione greca del Sud-Est europeo inquadrandosi fra i frutti dell'operosità scolastica dell'Accademia di Bucarest [16] — non bisogna dimenticare che l'epistolario sinesiano vi fu studiato anche da altri docenti quali Marco Porfyròpulos, Alessandro di Tyrnovo, Cirillo Lavriotis, il già citato Lampros Fotiadis e Paîsios [17] — e, piú particolarmente, rispecchia il livello culturale della produzione di Konstantàs, quale si realizzò per i fini particolari dell'insegnamento.

Nato in Tessaglia, Konstantàs [18] ebbe la fortuna — contrariamente ad altri eruditi coevi vissuti nel medesimo àmbito culturale — di affiancare alla formazione scolastica prettamente sud-orientale, che aveva ricevuta all'Athos, a Chio, a Costantinopoli e a Bucarest [19], corsi di studio nell'Europa centro-occidentale, a Vienna, Halle e Padova [20], corsi durante i quali ebbe modo di conoscere le lingue europee e, soprattutto, di allargare il proprio orizzonte col confronto con la cultura occidentale ben piú avanzata. Nella stesura delle sue opere tenne cosí sempre presente ciò che di meglio vi era nella produzione libraria occidentale, o utilizzandola largamente (tale è il caso della Νεωτερικὴ γεωγραφία ,che pur integrò con i dati delle sue conoscenze dirette) o traducendo opere intere (come per gli Στοιχεῖα λογικῆς,μεταφυσικῆς καὶ ἠθικῆς,e gli Στοιχεῖα τῆς γενικῆς ἱστορίας παλαιᾶς τε καὶ νεωτέρας) [21]. Cosí anche per Sinesio si serví dell'allora diffusa edizione del Petavius [22], senza apportarvi sostanziali modifiche sicché fra gli antichi editori il suo contributo si può considerare manifestamente irrilevante [23]. Diversamente stanno le cose per quan-

to riguarda gli scolî che si rivelano di notevole interesse costituendo l'innegabile pregio del volume [24].

Nella storia del testo dell'epistolario sinesiano v'è stata un'esegesi 'antica', dotta, con scolî di una certa lunghezza, di contenuto prevalentemente storico, mitologico, letterario e geografico [25], alla quale si affiancò da un lato una piú recente, incentrata su scolî e glosse a carattere grammaticale, lessicale, testuale, ecc., in genere brevi, di origine planudeo-moscopulea [26], dall'altro una a carattere parafrastico, tipo 'commentario perpetuo', ancóra del tutto inedita [27]. La scoliografia di Kafsokalyvitis può considerarsi comprensiva anch'essa di varî fra i momenti predetti. Gli scolî infatti sono di tipo:

a) g l o s s e m a t i c o, in cui viene chiarito il significato di un termine, giudicato di difficile intelligibilità, con uno o piú termini simili, dell'uso dotto;
b) p a r a f r a s t i c o, in cui il significato viene chiarito con altre parole, in un insieme esplicativo;
c) g r a m m a t i c a l e, con considerazioni sulla morfologia e in generale sulla lingua;
d) s t o r i c o-m i t o l o g i c o, con informazioni su personaggi e avvenimenti;
e) g e o g r a f i c o, con l'identificazione dei luoghi citati;
f) l e t t e r a r i o, con citazioni da altri autori, tipo luoghi paralleli;
g) s c i e n t i f i c o, con informazioni tecniche;
h) t e s t u a l e, con discussione su luoghi controversi [28].

Fra i diversi tipi i piú frequenti sono quelli glossematici, parafrastici e storico-mitologici. Rari gli altri.

Una siffatta esegesi riesce a costituire un vero e proprio commento organico venendo incontro *in toto* alle esigenze scolastiche dei lettori. Ciò è facilmente riscontrabile se la si paragona, ad esempio, a quella di poco posteriore del Panaghiotòpulos [29], che consta essenzialmente di una parafrasi basata sullo sviluppo dei singoli periodi sostituendo ai termini del testo dei sinonimi(il piú delle volte seguíti, a guisa di glosse, da altri sinonimi, spesso in demotico)sí da risultare di estensione maggiore del 150% rispetto all' originale [30]. Salvo qualche precisazione — ad esempio riguardo i personaggi e le citazioni — tale commento appare

insufficiente dai punti di vista storico,geografico e culturale in generale, essendo in tutto e per tutto simile ad una traduzione, unicamente inteso all'apprendimento da parte degli scolari dei termini e dei rispettivi sinonimi classici e volgari. Diversa ancóra è l'esegesi volgare di altri codici metabizantini inesplorati, quale ad esempio quella tràdita dai codd.Par.suppl.gr.608, saec.XVI-XVII, ff.194-225 v [31], e Lond.Egert.gr. 2474, saec.XVI-XVII, ff.18-107 v [32], con le loro glosse interlineari, fittissime, già configurate come parafrasi <u>in nuce</u>; nel secondo troviamo però anche dei lunghi scolî marginali di contenuto storico-geografico, che dimostrano una maggiore ampiezza d'interessi.

Fonte di base di Kafsokalyvitis, integrata con la personale esperienza acquisita in qualità di docente di grammatica e letteratura [33], sono le <u>Notae</u> all'epistolario scritte dal Petavius [34], che, sebbene non citate esplicitamente [35], mostrano di essere state il piú delle volte utilizzate con la ripresa di informazioni e citazioni d'autori antichi. La cultura dell'autore peraltro — come di norma nell'epoca — si dimostra varia ed equilibrata nell'ampliare il materiale precedente: negli scolî convivono citazioni [36] da autori e testi classici quali Omero, Esiodo, Ibico, Erodoto, Aristofane, Platone, Aristotele, Senofonte, Isocrate, Strabone; tardi quali Plutarco, Luciano, Eliodoro, Tolemeo, Ateneo; ecclesiastici quali la Bibbia, Clemente Alessandrino, S.Basilio, S.Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Dionigi Areopagita; bizantini quali Socrate di Costantinopoli, Teodoreto di Cirro, Suida, Attaliate, Eustazio, Blemmida, Teodoro Gaza; latini come Plinio. Ad essi si aggiungono autori e repertorî contemporanei, quali il lessico del Βαρῖνος (Guarino de Favera) [37], l'<u>Encyclopédie méthodique</u> edita da Ch.J.Panckoucke [38], la Γεωγραφία παλαιὰ καὶ νέα di Melezio di Atene [39].

La prosa, d'impianto rigorosamente dotto, mostra semplicità e linearità, con l'uso di termini di ascendenza prosastica classica e religiosa; notevole parte hanno i termini tecnici proprî del linguaggio grammaticale e scoliografico [40]. Rarissimi vi compaiono i volgarismi e le parole di origine turca [41].

La fortuna dell'edizione nell'Europa balcanica — anche in relazione all'importanza dell'epistolografia come materia d'insegnamento all'Accademia e, piú tardi, nelle scuole rumene — è provata dall'invio e dalla diffusione a Bucarest di circa centocinquanta copie [42]. Se ne sentí súbito il bisogno di una riedizione, che apparve poco dopo a Venezia, nel 1812, a cura di Spiridone Vladis [43].

A p p e n d i c e

<u>Specimen</u> degli scolî di Kafsokalyvitis.

a) 5,12,9 ἔ κ σ π ο ν δ ο ν: ἄφιλον, μνησίκακον.

52,93,3 ῥ ᾳ σ τ ώ ν η ς: ἀνέσεως, ἀναπαύσεως, ἡσυχίας.

b) 3,7,5 μ η τ ρ ό θ ε ν: μητρόθεν, εἴγε πατρὸς οὐδὲ ὄνομα οὐχ ὅτι γένος εἰπεῖν ἔχουσι.

5,13,9 ἀ π ε π ε ι ρ ᾶ τ ο: ἐβούλετο λαβεῖν πεῖραν.

c) 5,13,11 ἐ ν χ ρ ῷ: ἐγγίσαι, πλησιάσαι· χρῶς δὲ χρωτός, ἡ ἐπιφάνεια τοῦ δέρματος, τὸ δὲ χρῷ ἀπὸ τῆς χρωτὶ δοτικῆς ἀποβολῇ τοῦ τ καὶ ὑπογραφῇ τοῦ ι. ἐχρήσατο τούτῳ κἀν τῷ περὶ Βασιλείας.

19,39,7 ἐ π ι β ά λ λ ω μ ε ν: ἐπιθυμῶμεν, ἐρῶμεν. σκοπεῖν δὲ μὴ βέλτιον γράφειν ἐπιβαλλώμεθα· ἐν γὰρ ἐνεργητικῇ προφορᾷ οὐδεὶς ἕτερος ἐξέλαβεν εἰς τοιαύτην σημασίαν τὴν λέξιν κτλ.

d) 5,25,2 Κ ί κ ο ν ε ς: ὥσπερ οἱ Κίκονες ἐκάλουν ἀλλήλους ἐπ''Οδυσσέα· ἡ δὲ ἱστορία τοιαύτη. 'Οδυσσεὺς Τροιήθεν ἀναπλέων ἐπὶ'Ιθάκην, ἀνέμῳ φερόμενος, προσηνέχθη τῇ γῇ τῶν Κικόνων, οἱ δὲ Κίκονες ἔθνος ἦν Θρακικὸν τὴν κατέναντι Σαμοθράκης παραλίαν τῆς Θράκης οἰκοῦντες· ἔντα "Ισμαρον τὴν πόλιν αὐτῶν ἐπόρθησεν, αὐτῶν τε πολλοὺς ὤλεσεν, ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβὼν μετὰ τῶν ἑταίρων ἐδάσατο κτλ.

10,30, tit. 'Υ π α τ ί ᾳ: ἡ Φιλόσοφος 'Υπατία θυγάτηρ ἦν Θέωνος Φιλοσόφου καὶ μαθηματικοῦ, ὃν ὁ Συνέσιος Θεότεκνον ἐν τῇ 4. καὶ 16. ἐπιστολῇ ὀνομάζει. ἐγένετο δὲ περὶ τὰ τέλη τοῦ έ. ἀῶνος· ἐδιδάχθη παρὰ τοῦ ἰδίου πατρὸς τὴν Φιλοσοφίαν, Γεωμετρίαν, 'Αστρονομίαν, καὶ πᾶσαν μάθησιν, ἐν οἷς ἅπασιν εὐδοκίμησεν ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε πρώτη καὶ αὐτὸ τοῦτο 'Υπάτη τῶν κατ'ἐκεῖνο καιροῦ φιλοσόφων νομισθῆναι· προέστη δὲ καὶ τῆς ἐν 'Αλεξανδρεῖᾳ ἀκαδημίας κτλ.

e) 5,14,12 Π ε ν τ α π ό λ ε ω ς: Πεντάπολις χώρα ἐν Λιβύῃ, ἥτις λέγεται καὶ Κυρηναϊκή. Πεντάπολις δ'ἤκουσεν ἐκ τῶν ἐπισήμων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων, ὧν τὰ ὀνόματα Βερνίκη, Πτολεμαΐς,'Απολλωνία,'Αρσινόη, καὶ Κυρήνη.῏Ην δὲ καὶ ἄλλη Πεντάπολις ἐν τῇ'Αραβίᾳ, ὥς φησι Πλίνιος βιβλ.5.κεφ.έ.

125,214,13 Σ ο έ σ τ α ι ς(Διώσταις Gar.): παρὰ τὴν Σούσατον, κοινῶς Σοές, πόλιν τὸ πάλαι ἐλευθέραν ἐν τῇ Γερμανίᾳ, ὠνομάσθησαν οἱ πολῖται Σοέσται, ὅρα Μελετ: γεωγρ: σελ: 178 κτλ.

f) 41,51,4 ἐ γ ε ρ ῶ: ἐγερῶ γάρ φησιν· ('Ιερ.5,15 καὶ 19, 15.'Ησαϊ.13,3.'Αμμ.6,15.'Αββακ.1,6).

104,183,16 σ ύ ρ ι γ γ α ς: κρυπτοὺς ὑπονόμους.'Ηλιόδωρος βιβλ: α', τῶν Αἰθιοπικῶν.

g) 5,20,7 τ ρ ι σ κ α ι δ ε κ ά τ η φ θ ί ν ο ν τ ο ς: ἡ σελήνη τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ πλησιφαὴς εἴτ'οὖν πανσέληνος γενομένη, ἀπὸ τῆς δεκάτης πέμπτης καὶ ἑξῆς ἄχρι τέλους εἴτ' οὖν τῆς συνόδου φθίνουσα διατελεῖ.'Ο γοῦν Συνέσιος τὴν τῆς Σελήνης φθίσιν οὐκ ἀπὸ τῆς εἰκάδος τοῦ μηνὸς ὡς σύνηθες, ἀπὸ δὲ τῆς πέμπτης μεσοῦντος ὡς εἰκὸς λογιζόμενος, τρισκαιδεκάτην φθίνοντος ἐννοεῖ τὴν εἰκοστὴν ἑβδόμην τοῦ μηνός κτλ.

15,35,7 ὑ δ ρ ο σ κ ο π ί ο υ: ὑδροσκόπιον, ὄργανόν ἐστι δι'οὗ τὴν ποιότητα τῶν ὑδάτων δοκιμάζουσιν, ὅπερ οἱ μὲν παλαιοὶ ἐποίουν ἐκ χαλκοῦ, οἱ δὲ νῦν Εὐρωπαῖοι ἐξ ὑάλου μόλυβδον τούτῳ καθ'ἓν τῶν ἄκρων ἐντιθέντες, ὡς ἔχειν ὀρθῶς ἵστασθαι ἐν τῷ ὕδατι κτλ.

h) 45,85,1 ἐ χ έ τ ω ~ π ό λ ι ν: τὸ χωρίον τό δε τισὶ μὲν δοκεῖ διαφθοράν τινα πεπονθέναι, δἴ οἱ καὶ διορθοῦν πειρώμενοι γράφουσιν οἱ μέν, φευγέτω ἀντὶ ἐχέτω, οἱ δέ, ἐνεγκοῦσαν ἀντὶ ἔχουσαν, οἱ δέ, ἐχέτω τιμωρίαν ἐᾷν τὴν ἔχουσαν αὐτὸν πόλιν...ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καλῶς ἔχειν...ὁ γὰρ τοι Συνέσιος παίζων ἐν ταῖς λέξεσιν, ἐχέτω τὴν ἔχουσαν,εἴρηκεν, ὡς εἰ ἔλεγεν·οἰκείτω τὴν πόλιν, ἥτις ἔχει αὐτὸν πολίτην, τοῦτο δέ ἐστι ταὐτὸν τῷ ἐνεγκοῦσαν.

114,199,12 ὅ ς τ ι ς(ὅστις Gar.):τό, ὅς τις, ὀβελιστέον, οὐ μόνον ὡς ἐν ἄλλοις οὐ κείμενον, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ὡς ἀσύντακτον, ὡς μὴ πρός τι ἴδιον ῥῆμα ἐνεχθέν· κτλ.

1 Cfr. A.Garzya,"Inventario dei manoscritti delle Epistole di Sinesio"= Storia e interpretazione di testi bizantini, London 1974("Variorum Reprints",CS 28,XXI),p.1,2; nel séguito Garzya,"Inventario". Cfr. anche Id.,"Per la storia della tradizione delle Epistole di Procopio di Gaza", in Boll.Com.prep.ed.naz.cl.gr.e lat.,n.s. XXIV (1976), p.62,8.

2 Cfr.Garzya,"Inventario", cui si rinvia per l'identificazione dei singoli codici e per la bibliografia. Ved. anche Id.,Synesii Cyrenensis Epistolae, Romae 1979("Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lynceorum editi"), pp.VIII-XXXII; nel séguito Garzya,Synesii Cyrenensis Epistolae.

3 Sull'autore, come su quelli che seguono(eccezion fatta per Procopio di Gaza), non esistono studî specifici. Si segnalano, fra altri, solo alcuni manoscritti che tramandano piú copioso materiale esegetico: Ath.Vatop.439, saec. XVIII, ff.31-155(cfr.S.Efstratiadis-Arkadios Vatopedinos, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ 'Ιερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων, Paris 1924,p.86); Ath.Vatop.731, saec.XVIII, ff.34-133 (Ibid.,p.143); Ath.Xenoph.77(779), saec.XVIII, n.5(cfr. S.P.Lambros,Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos, I, Cambridge 1895 [fotorist.1966] ,p.70); Ath.Xenoph. 82(784), saec.XVIII, n.1(Ibid.); Ath.Stavr.153(1018), saec. XVIII, n.3(ff.82-188)(Ibid.,I,p.89); Ath.Pant.687(6194),saec XVIII, ff.212(Ibid.,II,p.414); Ath.Doch.263(2937), saec. XVIII, n.3(Ibid., I,p.262); Hieros.Patr.373, a.1786, n.12 (cfr.A.Papadopulos-Kerameus, 'Ιεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, I, S.Pietroburgo 1891 [fotorist. 1963] ,p.394); Hieros.S.Crucis 75, saec. XVIII(Ibid., III,p.130).

4 Cfr.Ath.Vatop.736, saec.XIX, ff.180-240 (cfr.Efstratiadis, Op.cit.,p.144); Ath.Lavr. H 95(750), saec.XVIII, ff. 17-39 (cfr.S.Lavriotis-S.Efstratiadis ,Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας ἐν 'Αγίῳ "Ορει, Paris 1925 = "Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos...", in Harvard Theological Studies XII [1925] ,p.115); Ath.Xerop.218(2551), saec.XVIII (cfr.Lambros, Op.cit., I, p.215); Ath.Doch.264(2938), saec. XVIII, n.1(Ibid., I, p.262); Hieros.Patr.306, saec.XVIII, n.7(cfr. Papadopulos-Kerameus , Op.cit.,I,p.366); Hieros.S.Sepulcri 556, a.1710, n.2 θ' (Ibid., V,p.114).

5 Cfr. Ath.Vatop.342, a.1747, ff.9-13 (cfr.Efstratiadis, Op.cit., p.67); Ath.Xenoph.46(748), saec.XVIII, n.1 (cfr. Lambros,Op.cit.,I, p.66); Ath.Doch.264(2938), saec. XVIII, n.1 (Ibid., I, p.262); Hieros.S.Sepulcri 841, saec. XVIII, n.2 (cfr. Papadopulos-Kerameus, Op.cit., V,p.311).

6 Cfr. Athen.1121, saec.XVIII, ff.340 (cfr. J.Bidez- F. Cumont, Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'Empereur Julien, Bruxelles 1898, p.109,1); Ath.Lavr. M 91(1782), a.1789, ff.75 v-77 v (cfr.Lavriotis-Efstratiadis, Op.cit., p.319); Ath.Xenoph.46(748), saec.XVIII, n.5 (cfr.Lambros, Op.cit., I, p.66); Ath.Pant.590(6097), saec. XVIII, n.6 (Ibid.,II,p.402); Hieros.Patr.306, saec.XVIII, n.8 (cfr.Papadopulos-Kerameus, Op.cit., I, pp.366 s.);Hieros.S.Sepulcri 556, a. 1710, n.2 ϑ' (Ibid., V,p.114); Hieros.S.Sepulcri 841, saec.XVIII, n.2(f.24 ss.)(Ibid., V, p. 311).

7 Cfr. Garzya, "Per la storia della tradizione delle Epistole di Procopio di Gaza", cit.;" Ancora sui codici recenti delle Epistole di Procopio di Gaza" = Storia e interpretazione, cit., XX 10, pp.342 s.

8 Cfr. Athen.Curiae 230, saec.XVIII, ff. 61 s.(cfr.Lidia Massa Positano, Enea di Gaza. Epistole, Napoli 1962 2, p. 25,3); Ath.Lavr. M 91(1782), a.1789, ff.93-95 (Ibid.);Hieros.S.Sepulcri 556, a.1710, ff.67-201 (Ibid.).

9 Cfr. Ath.Lavr. M 91(1782), a.1789, ff.82-93 (cfr.Lavriotis-Efstratiadis, Op.cit., p.319); Ath.Mon.Greg. 106 (653), saec.XVIII, n.2 (cfr.Lambros, Op.cit., I, p.58);Hieros.S.Sepulcri 556, a.1710, n.2 ϑ' (cfr. Papadopulos-Kerameus, Op.cit., V, p.114); Hieros.S.Sepulcri 767, finora non datato, n.6 (ff.48 v-69)(Ibid., V, p.260).

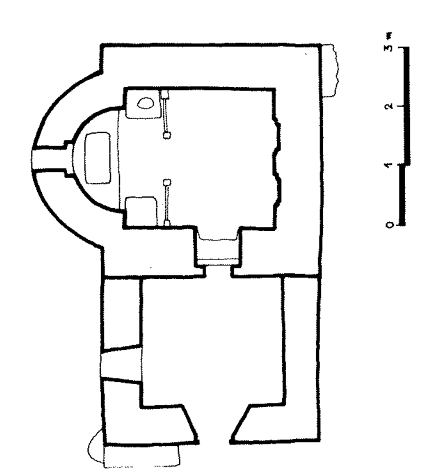
10 Come ad es. quella edita da Adriana Pignani, "Un'inedita raccolta metabizantina di 'tèmi' epistolari", in Annali Fac.Lett.Filos.Univ.Napoli XIII, n.s.I(1970/71), pp.91-105.

11 Cfr. Garzya, "Inventario", pp.2-9.24-26.33.

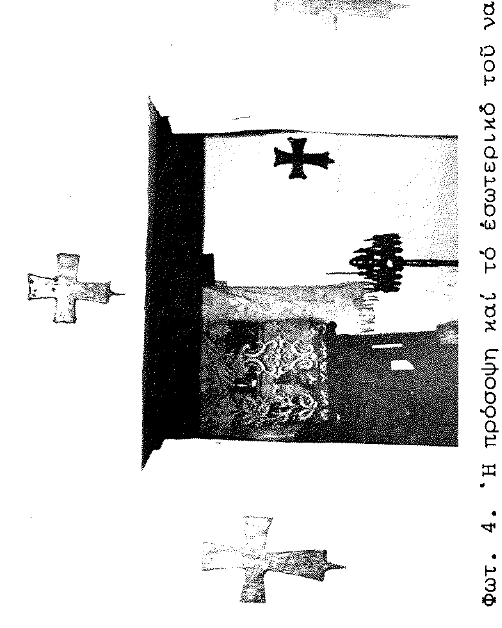
12 Ibid., pp.3.24.

13 Ibid., pp.8 s.

14 'Επιστολάριον 'Ελληνικὸν... Συνεσίου... μετὰ τῶν ἐξηγήσεων εἰς τὸ ἁπλοῦν φιλοπονηθὲν... παρὰ... Δαμασκηνοῦ 'Ιερομονάκου παπᾶ Παναγιωτοπούλου, Venezia 1815.



Φωτ. 2. Σκίτσο κάτοψης τοῦ ναοῦ καί τοῦ νεώτερου νάρθηκα

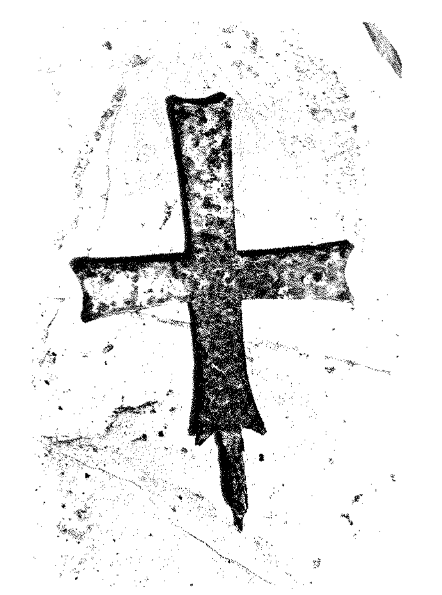


Φωτ. 4. Ἡ πρόσοψη καί τό ἐσωτερικό τοῦ ναοῦ ἀπό τήν εἴσοδο

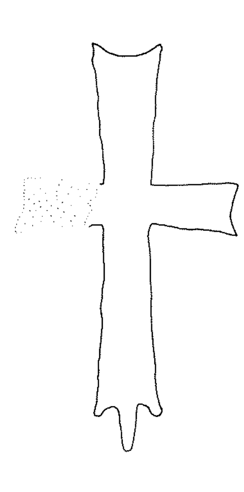
Φωτ. 1. Ἄποψη τοῦ συγκροτήματος τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων ἀπό τά ἀνατολικά



Φωτ. 3. Κόγχες λαξευμένες στό βράχο



Φωτ. 5. Μεταλλικός φορητός Σταυρός ἀπό τήν Μ. Κωνσταμωνίτου



Φωτ. 6. Σκίτσο τοῦ ἀνάγλυφου σταυροῦ στήν ἀνατολική παραστάδα τῶν ἀγίων Ἀναργύρων



Φωτ. 7. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ τεταρτοσφαιρίου τῆς κόγχης



Φωτ. 8. Ὁ ἀριστερός χορός τῶν ἱεραρχῶν



Φωτ. 9. Ὁ δεξιός χορός τῶν ἱεραρχῶν



Φωτ. 10. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καί Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος (λεπτομ.)



Φωτ. 12. Τοιχογραφίες στή νότια στοά τοῦ καθολικοῦ ναοῦ τῆς Λαύρας



Φωτ. 11. 'Ο 'Απόστολος Πέτρος (λεπτομ.)

15 Cfr. Gh.Gh.Ladas-A.D.Chatzidimu, 'Ελληνικὴ βιβλιογραφία τῶν ἐτῶν 1791-1795, fotorist.Atene 1970, p.111, n.57.

16 Ved. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki 1974. — Ved.inoltre Ead.,"Parénèses byzantines dans les Pays roumaines", in *Études byzantines et post-byzantines* I(1979), pp.117-133.

17 Cfr. Camariano-Cioran, *Les Académies*, cit., pp.172 s.

18 Cfr. K.Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων 'Ελλήνων, Atene 1868, pp. 695-702, ma ora spec. Camariano-Cioran, *Op.cit.*, pp.433-446(con ampia bibl.).

19 Cfr. Camariano-Cioran, *Op.cit.*, p.433.

20 Cfr. *ibid.*, p.434.

21 Cfr. *ibid.*, pp.437.440.445.

22 *Synesii Episcopi Cyrenes Opera quae extant omnia* ...Interprete Dionysio Petavio, Parigi 1612. Importante è la terza ed. di tale testo, apparsa nel 1633; cfr. Garzya, *Synesii Cyrenensis Epistolae*, pp.XXXIV-XXXV.

23 Ma ved. *infra* per i contributi filologici di Kafsokalyvitis; cfr.Garzya, *Synesii Cyrenensis Epistolae*, p.XXXV.

24 Le ἐπιθεωρίαι di Kafsokalyvitis sono anche contenute nei codd.Bucur.gr.1199, a.1787, ff.151-206, e Bucur.gr. 1376, a.1792, ff.34-111^{v}; in quest'ultimo gli scolî sono stati copiati, ma solo in minima parte, direttamente dall'edizione a stampa; cfr.Garzya,"Inventario", pp.8 s.

25 Cfr. A.Garzya,"Nuovi scolî alle Epistole di Sinesio" = *Storia e interpretazione*, cit., XXVIII, pp.47-52.

26 Cfr. A.Garzya,"Scolî inediti alle Epistole di Sinesio"= *Storia e interpretazione*, cit., XXVII, pp.214-280; "Per l'edizione delle Epistole di Sinesio. 4: Contributo alle edizioni bizantine" = *ibid.*, XXIII, pp.3-6.

27 Quella del Guelf.Gud.104(4292), saec.XIII^{in}; cfr.Garzya,"Nuovi scolî",cit., p.47; "Inventario", p.32.

28 Di ciascuno di essi si dànno esempî nell' "Appendice" finale.

29 Cfr. *supra*, nota 14.

30 Identico tipo di parafrasi nei testi pubblicati da L. Torraca,"Due parafrasi volgari delle epistole greche di M. Giunio Bruto", in *Boll.Com.prep.ed.naz.cl.gr.e lat.*, n.s.

X(1962), pp.9-26 (il testo alle pp.14-21), e da R.Romano, "Un'inedita parafrasi metabizantina della Scheda regia di Agapeto Diacono", in Atti Accad.Pontaniana,n.s.XXII(1973), pp.235-249 (analisi della tecnica parafrastica in Id.,"Note alla Parafrasi della Scheda regia di Daniele di Patmos", in Annali Fac.Lett.Filos.Univ.Napoli XV, n.s.III[1972/73] , pp. 63-66).

31 Cfr. Garzya,"Inventario", p.24.

32 Ibid., p.15.

33 Cfr.Camariano-Cioran, Les Académies, cit., pp.415 ss.

34 Ed.cit., pp.43-90.

35 Cfr. ad es. p.3, τ:" ὄγε μὴν τὰ Λατινικὰ εἰς τὰς ἐπιστολὰς ταύτας ἐρανισάμενος σημειώματα";p.43, *, ecc.

36 Non sempre v'è la precisazione del luogo addotto.

37 Βαρῖνος, τὸ μέγα λεξικόν, ἢ ὁ θησαυρὸς πάσης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης..., Venezia 1712; cfr.É.Legrand, Bibliographie Hellénique...au dix-huitième siècle, I, Paris 1918 (fotorist. s.d.),pp. 101-103.

38 Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières: par une Société de gens de lettres, de savants et d'artistes; précédée d'un Vocabulaire universel...,Paris 1782-1824.

39 Μελετίου Γεωγραφία παλαιὰ καὶ νέα συλλεχθεῖσα ἐκ διαφόρων συγγραφέων παλαιῶν τε καὶ νέων..., Venezia 1728;cfr. Legrand, Op.cit.,pp.211-217.

40 Es. αἰτιατικός(p. 21,υ 4); ἀνταποδοτικός(p. 2,ι);ἀπαρέμφατος(p. 2,ι); ἀσυνάρτητος(p.24,κ 5); ἐπιφώνημα(p.3,ο); κεφαλοδέσμιον(p.5,δ).— Segnaliamo un curioso hapax composto: κολακευτικανθρωπαρεσκόδουλος(p.144,κ 2).

41 Es.ἐγλεντζέν(< turco eglenǧe 'divertimento':p.12, ω); ζαβράκιον (< turco zevraq 'piccola barca':p.14,τ 2); ζύγι (p.39, γ); μενζίλι (< turco menzil 'stazione'per cambio dei cavalli:p.37,ε);ὀγουρσούζικος (< turco oğursuz 'malaugurato':p.5,ζ);πονόματος (p.31, *); πουργατόριον (p.59, β); σακατλίκι (< turco saqatlïq'difetto''infermità':p.12, χ); σαρίκι (< turco sarïq 'turbante':p.5,δ).Per i turchismi ved.J.W.Redhouse,A Turkish and English Lexicon,Beirut 1974.

42 Cfr.Camariano-Cioran, Op.cit., pp.173.421.

43 Cfr.Garzya, Synesii Cyrenensis Epistolae, p.XXXV.

11.4 KUNSTPRODUKTION UND GESELLSCHAFT

IOANNES E. TAVLAKES

ΤΟ ΕΞΩΚΚΛΗΣΙ ΤΩΝ ΑΓ. ΑΝΑΡΓΥΡΩΝ ΣΤΗΝ ΜΟΝΗ ΜΕΓΙΣΤΗΣ ΛΑΥΡΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ

Λίγες ἑκατοντάδες μέτρα νοτιο-δυτικά ἀπό τόν περίβολο τῆς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας στό Ἅγιο Ὄρος βρίσκεται τό ἐξωκκλήσι τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων. Πρόκειται γιά ἕνα μικρό συγκρότημα (φωτ. 1), πού ἀποτελεῖται ἀπό τόν ναΐσκο καί ἕνα σπίτι χρισμένο τό 1907[1] μέ τήν ἀνάλογη ἐγκατάσταση περισυλλογῆς τοῦ βρόχινου νεροῦ ἀπό τήν στέγη τοῦ ναοῦ[2]. Ἕνας χαμηλός μανδρότοιχος μέ ξερολιθά ὁρίζει τόν χρήσιμο χῶρο τοῦ "καθίσματος" καί χρησιμεύει σάν πρόχειρο ἀνάλημμα πρός τήν κατηφορική ἀνατολική πλευρά[3].

Τό ἐξωκκλήσι εἶναι γνωστό ἀπό τά παλαιότερα ἀλλά καί τά σύγχρονα ἀκόμη προσκυνητάρια τῆς Μονῆς. Στό προσκυνητάριον τοῦ Τρυγώνη (ἔτος ἐκδόσεως 1772)[4] διαβάζουμε τά ἑξῆς: "Ὀλίγον μακράν ἀπό τό κοιμητήριον εἶναι ἐκκλησία τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων παλαιοτάτη. Αὐτή ἐκτίσθη, ὡς λέγουσιν, εἰς μίαν ἡμέραν, τήν ὁποίαν καί ἐλειτούργησαν εἰς αὐτήν. Ἔξω δέ ταύτης τῆς ἐκκλησίας εἶναι τέσσαρα ὡραιότατα κυπαρίσσια, δύο εἰς κάθε μέρος αὐτῆς. Ἔχει καί νερόν ἐκεῖ βρόχινον γλυκύτατον"[5]. Ἀνάλογη ἀλλά μέ περισσότερες λεπτομέρειες εἶναι καί ἡ περιγραφή στό προσκυνητάριο τοῦ Σάββα (ἔτος ἐκδόσεως 1780)[6]: "Οὐ μακράν θέλεις προσκυνήσεις ἐκκλησίαν ἀρχαιοτάτην καί θαυματουργόν τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων Κοσμᾶ καί Δαμιανοῦ. Αὐτήν τήν θείαν Ἐκκλησίαν (καθώς ἔχομεν ἐκ παραδόσεως παῖδες πατέρων ἀλληλοδιαδόχως) ᾠκοδόμησεν ὁ Ἅγιος πατήρ ἡμῶν Ἀθανάσιος ἐξ αὐτῶν τῶν κρηπίδων μονοήμερον, καί τῇ αὐτῇ ἡμέρα ἐπιτελέσθη καί ἡ θεία λειτουργία. Ἄξια θεωρίας εἶναι καί τά κυπαρίσσια ὁποῦ ὡραΐζουσι τήν αὐλήν τῆς θείας ἐκκλησίας ταύτης, δύω εἶναι ἐκ δεξιῶν καί δύω εἶναι

ἐξ εὐωνύμων. Αὐτοῦ εἶναι καί στέρνα, ὅθεν πίε καί βρόχινον καθαρώτατον ὕδωρ"[7]. Τέλος σύμφωνα καί μέ τή σημερινή προφορική παράδοση τό ναΐδριο κτίστηκε καί λειτουργήθηκε σέ μιά ἡμέρα ἀπό τόν Ὅσιο Ἀθανάσιο μετά ἀπό ἀποκάλυψη τῆς Θεοτόκου, προκειμένου νά ἀποφύγει τίς ἐπιθέσεις τῶν δαιμόνων, πού προσπαθοῦσαν νά τόν ἀποτρέψουν ἀπό τήν ἀνοικοδόμηση τῆς Μονῆς[8]. Ἀπό τά ἱστορικά ὅμως κείμενα τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου δέν ἔχουμε καμιά σχετική πληροφορία γιά τό ἐξωκκλήσι[9].

Ὁ ναΐσκος ἀποτελεῖται ἀπό τόν κυρίως ναό καί ἕνα μικρό νάρθηκα πού προστέθηκε σέ νεώτερους χρόνους στή βόρεια πλευρά (φωτ. 2). Ὁ κυρίως ναός στεγάζεται μέ ἡμικυλινδρική καμάρα πού δημιουργεῖ ἐξωτερικά δίρριχτη στέγη μέ σχιστόπλακες. Στά ἀνατολικά ἀπολήγει σέ ἡμικυκλική κόγχη. Αὐτό ὅμως πού κάνει ἰδιαίτερη ἐντύπωση καθώς πλησιάζει κανείς στό ναό εἶναι ἡ θέση πού κτίστηκε καί οἱ διαστάσεις του. Ὡς πρός τήν θέση του, ὁ οἰκοδόμος ἔκτισε τήν ἐκκλησία ἔτσι ὥστε νά ἐκμεταλλευτεῖ τόν βράχο στή νότια καί τή δυτική πλευρά ὑψώνοντας μικρό μόνο τμῆμα τοίχου πάνω ἀπ'τόν βράχο (φωτ. 1). Τό οἰκοδομικό ὑλικό, ὅσο τουλάχιστον φαίνεται στήν ἀνατολική καί δυτική πλευρά, εἶναι μεγάλοι πελεκητοί δόμοι (στά χαμηλά κυρίως τμήματα) πιθανόν σέ δεύτερη χρήση[10]. Ὡς πρός τίς διαστάσεις του, ἄν ἀφαιρεθεῖ ὁ νεώτερος νάρθηκας, εἶναι περίπου 2,50Χ2,50 χωρίς νά ὑπολογισθεῖ ἡ κόγχη[11].

Ἀπό τήν διακόσμηση τοῦ ναΐσκου, ἐκτός ἀπό τίς τοιχογραφίες πού θά μᾶς ἀπασχολήσουν παρακάτω, ἀξίζει νά σημειώσει κανείς τίς δυό ἀβαθεῖς κόγχες πού σκάφτηκαν πάνω στόν βράχο τοῦ δυτικοῦ τοίχου, καθώς ἐπίσης καί τούς ἀνάγλυφους σταυρούς μέσα κι ἔξω ἀπό τό κτίριο. Οἱ κόγχες (διαστάσεως 0,54Χ0,80) (φωτ. 3), βρίσκονται ἡ μιά δίπλα στήν ἄλλη καί στήν ἄνω πλευρά ἀπολήγουν σέ τόξο ἀνάλογο μέ αὐτό πού σχηματίζεται στά κεντρικά φύλλα τῶν τριπτύχων[12].

Ὁ προορισμός αὐτῶν τῶν κογχῶν εἶναι ἄγνωστος ἀλλά ἡ θέση τους στό χαμηλό τμῆμα τοῦ τοίχου κοντά στό δάπεδο καί τό ἐλάχιστο βάθος τους ὁδηγοῦν στό συμπέρασμα ὅτι σκάφτηκαν γιά διακοσμητικούς λόγους. Δέν διατηρεῖται βέβαια κανένα ἴχνος ζωγραφικῆς ὅπως συμβαίνει σέ ἀνάλογα παραδείγματα στίς ἐκκλησίες τῆς Καππαδοκίας[13] ἀλλά θά μπορούσαμε νά ὑποθέσουμε ὅτι καταστράφηκε ἀπό τήν ὑψηλή ὑγρασία πού ἐπικρατεῖ.

Οἱ ἀνάγλυφοι σταυροί ἐννέα τόν ἀριθμό εἶναι ἕνα ἄλλο στοιχεῖο ἄξιο παρατηρήσεως στό μικρό ναΐδριο, οἱ ὁποῖοι ἀπουσιάζουν ἐντελῶς ἀπό τόν νεώτερο νάρθηκα. Ὁ σταυρός βέβαια σάν διακοσμητικό ἤ ἀποτροπαϊκό στοιχεῖο ὑπάρχει στίς ἐκκλησίες ἤδη ἀπό τά παλαιοχριστιανικά χρόνια[14], ὡστόσο στό ναΐδριο πού μᾶς ἀπασχολεῖ πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι ἐξυπηρετοῦσαν κάποιο πιό συγκεκριμένο σοβαρό καί ἰδιαίτερο προορισμό. Καί πρῶτα ἀπ'ὅλα ἡ θέση τους: Δυό εἶναι σκαλισμένοι στήν πλευρά τῆς κόγχης, δυό στόν δυτικό τοῖχο ἐξωτερικά, τρεῖς ἀριστερά-δεξιά καί πάνω ἀπό τήν εἴσοδο, (φωτ. 4) ἕνας στόν νότιο τοῖχο ἀλλά στό ἐσωτερικό τοῦ ναοῦ ὥστε νά εἶναι ὁρατός ἀπό τόν εἰσερχόμενο καί τέλος ἕνας στήν ἀνατολική παραστάδα τῆς εἰσόδου. Ἡ τοποθέτηση αὐτή, ὅπως εὔκολα συμπεραίνει κανείς, δέν εἶναι τυχαία ἀλλά σοβαρά ὑπολογισμένη ὥστε νά εἶναι ἀδύνατο νά ἐπιχειρήσει κάποιος νά μπεῖ στόν ναό χωρίς νά ἀντικρύσει τόν σταυρό. Τό γεγονός αὐτό φέρνει στή μνήμη μας τήν γραπτή παράδοση τοῦ 18ου αἰῶνα, ἡ ὁποία ἐπιβιώνει μέχρι σήμερα, ὅτι δηλαδή τό ναΐδριο κτίσθηκε σέ μιά μέρα προκειμένου νά ἀποτραποῦν οἱ δαιμονικές ἐπιθέσεις πού δημιουργοῦσαν ἐμπόδια στήν ἀνοικοδόμηση τῆς Μονῆς. Ἡ ἀπόφαση αὐτή τοῦ ἱδρυτῆ τοῦ ναϊδρίου ταιριάζει ἀπόλυτα μέ τή γνώμη πού διατυπώνει ὁ Μιχαήλ Ψελλός[15] ὅτι δηλαδή τό σημεῖον τοῦ σταυροῦ "....ἀφάτου....χάριτος ἐμπέπληται καί δυνάμεως. ἥν γάρ ἀποχρώντως ἔσχεν ἀξίαν κατά τῆς τῶν δαιμόνων πάλαι ἐπιβουλῆς, τήν αὐτήν χάριν ἔτι σώζει ἀμειαγώγητον, οὐ κατά τῶν ἀοράτων μόνων ἐχθρῶν, ἀλλά καί κατά συμπάσης ἄλλης ἡμῖν ἐπιστρατευούσης δυνάμεως". Ὅπως ἤδη σημειώθηκε, οἱ σταυροί εἶ-

ναι σκαλισμένοι σέ ἔξεργο ἀνάγλυφο πάνω σέ μεγάλους πελεκητούς δόμους καί τό κοινό χαρακτηριστικό τους εἶναι ἡ αἰχμηρή προέκταση στή βάση, γεγονός πού ὁδηγεῖ τή σκέψη μας στόν τύπο τῶν λιτανικῶν σταυρῶν[16]. Δέν ἀποκλείεται λοιπόν οἱ τεχνίτες νά χάραξαν τούς σταυρούς ἀφοῦ πρῶτα σχημάτισαν τό περίγραμμά τους πάνω στήν πέτρα ἔχοντας γιά ὁδηγό μικρούς σταυρούς ὅπως αὐτός τῆς εἰκόνας (φωτ. 5) ὁ ὁποῖος βρίσκεται ἐπίσης στό Ἅγιον Ὄρος[17].

Οἱ κεραῖες τῶν ἀναγλύφων σταυρῶν τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων διαπλατύνονται πρός τά ἄκρα (φωτ. 6) καί τουλάχιστον σέ μιά περίπτωση, (ὁ σταυρός τοῦ νότιου τοίχου) (φωτ. 4) στό ἄκρον τῶν κεραιῶν δημιουργεῖται ζεῦγος σταγόνων. Ὁ τύπος αὐτός τοῦ σταυροῦ εἶναι γνωστός στό Ἅγιον Ὄρος καί μάλιστα στή Μονή Μεγίστης Λαύρας ἀπό τόν σταυρό πού βρίσκεται πίσω ἀπό τήν Ἁγία Τράπεζα τοῦ καθολικοῦ καί εἶναι γνωστός σάν σταυρός τοῦ αὐτοκράτορα Νικηφόρου Φωκᾶ (963-969) καί χρονολογεῖται στόν 10ο αἰῶνα[18]. Ἀνάλογου τύπου εἶναι οἱ σταυροί σέ χειρόγραφα τῆς Μονῆς[19] καθώς καί οἱ σταυροί πάνω στά θυρόφυλλα τοῦ καθολικοῦ, πού κατά τήν παράδοση μετέφερε ὁ αὐτοκράτορας Νικηφόρος Φωκᾶς ἀπό τήν Κρήτη γιά τόν φίλο καί πνευματικό του πατέρα Ἀθανάτιο, ἱδρυτή τῆς Λαύρας. Τελευταῖα ἐπισημάνθηκαν ἀνάλογα παραδείγματα σταυρῶν καί σέ ἄλλο κτίριο τῆς Μονῆς πού τοποθετεῖται στήν ἐποχή τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου[20].

Παραλείποντας τίς παρατηρήσεις γιά τήν μαρμάρινη ἁγία Τράπεζα καί τό ξύλινο τέμπλο ἄς περάσουμε στόν ζωγραφικό διάκοσμο τοῦ ναϊδρίου, ὁ ὁποῖος εἶναι καί τό κύριο θέμα τῆς μικρῆς αὐτῆς παρουσίασης. Τοιχογραφίες βρίσκονται μόνο στήν κόγχη ἐνῶ ὁ ὑπόλοιπος χῶρος εἶναι ἀσπρισμένος. Τόσο τό βάθος καί οἱ ἐπιγραφές ὅσο καί οἱ περισσότερες μορφές ἔχουν ἐπεζωγραφιστεῖ στό τέλος τοῦ 19ου αἰῶνα. Ὑπολογίζοντας ὅμως τά λίγα τμήματα τῆς ἀρχικῆς ζωγραφικῆς πού διατηρήθηκαν, ὁδηγούμαστε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐπιζωγράφηση δέν ἄλλαξε τό εἰκονογραφικό πρόγραμμα,

ἀλλά ἀρκέστηκε σέ ἐπεμβάσεις στίς ὑπάρχουσες μορφές διατηρώντας τόν παλιό τύπο. Ὁλόκληρη ἡ παράσταση χωρίζεται σέ δύο ζῶνες: στό τεταρτοσφαίριο καί στό ἡμικυλινδρικό σῶμα τῆς κόγχης (φωτ. 7).

Στό τεταρτοσφαίριο εἰκονίζεται ἡ πλατυτέρα (ΜΡ ΘΥ) καί ἀριστερά καί δεξιά ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ (Ο ΑΡΧ. Μ.) καί ὁ Ἀρχάγγελος Γαβριήλ (Ο ΑΡΧ. Μ). Εἰκονογραφικά ἡ πλατυτέρα μέ τούς ἀρχαγγέλους στή θέση αὐτή εἶναι κοινός τύπος στήν βυζαντινή καί τήν μεταβυζαντινή ζωγραφική τῶν Ἐκκλησιῶν. Οἱ μορφές εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου ἐπιζωγραφισμένες καί ἔτσι κάθε ἀναφορά στήν τέχνη τους ἀποκλείεται. Περισσότερο ὅμως τυχεροί εἴμαστε μέ τίς μορφές τῶν συλλειτουργούντων ἱεραρχῶν καί ἀποστόλων, πού εἰκονίζονται χαμηλότερα, καί στούς ὁποίους διατηρήθηκαν τμήματα ἀπό τήν ἀρχική ζωγραφική (φωτ. 8,9).

Ὅλες οἱ μορφές εἶναι στραμμένες πρός τό κέντρο καί μέ ἐξαίρεση τόν Πέτρο πού κρατᾶ κλειστό εἰλητάριο καί τόν Παῦλο πού κρατᾶ κλειστό κώδικα οἱ ἄλλοι τέσσερεις ἱεράρχες κρατοῦν ἀνοικτά εἰλητάρια μέ λειτουργικό κείμενο καί ἔχουν τά σώματα καί τίς κεφαλές ἐλαφρά χαμηλωμένα πρός τά ἐμπρός. Ἀντίθετα οἱ δυό ἀπόστολοι παριστάνονται ἐντελῶς ὄρθιοι. Στή μορφή τοῦ Ἁγίου Νικολάου, (Ο ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ) πρώτη ἀπό ἀριστερά, ἔχει ἐπιζωγραφιστεῖ ἡ κεφαλή, τό εἰλητάριο μέ τό κείμενο Ο ΤΑC ΚΟΙΝΑC ΤΑΥΤΑC ΚΑΙ CΥΜΦΩΝΟΥC ΧΑΡΙCΑ(ΜΕΝΟC) καί τμήματα ἀπό τήν ἐνδυμασία του. Ἀκόμη ἐπιζωγραφισμένο εἶναι καί τό φωτοστέφανο ὄχι μόνο στόν Ἅγιο Νικόλαο ἀλλά καί στίς ἄλλες μορφές.

Δίπλα στόν Ἅγιον Νικόλαο εἰκονίζεται ὁ ἅγιος Βασίλειος (Ο ΑΓΙΟC ΒΑCΙΛΕΙΟC) μέ μιά ἀνάλογη κλίση τοῦ σώματος. Ἐπιζωγραφισμένη εἶναι ἡ κεφαλή, μέρος ἀπό τά ἐνδύματα καί τό εἰλητάριο μέ τό κείμενο (ΟΥΔΕΙC ΑΞΙΟC ΤΩΝ CΥΝΔΕΔΕΜΕΝΩΝ ΤΑΙC CΑΡΚΙΚΑΙC ΕΠΙΘΥΜΙΑΙC) πού κρατᾶ στά χέρια του. Τήν ὁμάδα "κλίνει" ὁ Ἀπόστολος Πέτρος (Ο ΑΓΙΟC Α. ΠΕΤΡΟC) ὁ ὁποῖος καί κατέχει τήν θέση μπροστά ἀπό τούς Ἱεράρχες. Ὁ Ἀπόστολος κρατᾶ τά κλει-

διά μέ τό δεξί του χέρι χαμηλά στό μηρό ἐνῶ μέ τό δεξί ὑψωμένο στό ὕψος τοῦ στήθους κρατᾶ κλειστό εἰλητάριο. Ἐδῶ ἐπιζωγραφήθηκαν τά ροῦχα ἀλλά ἔμεινε ἀνέπαφο τό κεφάλι. Ὁ Παῦλος (Ο ΑΓΙΟC ΠΑΥΛΟC) ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τῆς φωτιστικῆς θυρίδας εἰκονίζεται ἀντιμέτωπος μέ τόν Πέτρο καί ἀνοίγει κατά κάποιο τρόπο τήν δεξιά ὁμάδα. Ὁ Παῦλος κρατᾶ μέ τά δυό χέρια κλειστό κώδικα στό στῆθος. Ἀπό τήν ἐπιζωγράφηση φαίνεται ὅτι ἔμεινε ἄθικτη ὁλόκληρη ἡ μορφή. Μετά τόν Παῦλο εἰκονίζεται ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος (Ο ΑΓΙΟC Ι. Ο ΧΡΥCOCTOMOC) στραμμένος πρός τό κέντρο τῆς σύνθεσης καί κρατώντας ἀνοικτό εἰλητάριο μέ τό κείμενο: Ο ΘΕΟC Ο ΘΕΟC ΗΜΩΝ Ο ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΑΡΤΟΝ (ἐπιζωγραφισμένο). Τέλος πίσω ἀπό τόν Χρυσόστομο εἰκονίζεται ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (Ο ΑΓΙΟC ΓΡΗ. Ο ΘΕΟΛΟΓΟC) σέ ἀνάλογη στάση. Τό κεφάλι εἶναι ἐπιζωγραφισμένο καί στό ἐπίσης ἐπιζωγραφισμένο εἰλητάριο πού κρατᾶ στά χέρια του γράφει: Ο ΘΕΟC Ο ΑΓΙΟC Ο ΕΝ ΑΓΙΟΙC ΑΝΑΠΑΥΟΜΕΝΟC Ο ΤΡΙCΑΓΙΩ.

Μέ τήν πρώτη ματιά καταλαβαίνει κανείς ὅτι τό εἰκονογραφικό πρόγραμμα στό σημεῖο αὐτό ἔχει διαταραχθεῖ ἀπό τήν παρουσία τῶν δύο ἀποστόλων στήν (πρώτη) θέση τῶν συλλειτουργούντων ἱεραρχῶν. Ὡστόσο ἡ παρουσία ἀνάλογου παραδείγματος ἀπό παρεκκλῆσι τῆς Μονῆς Σινᾶ τοῦ 15ου αἰῶνα, ὅπου τό τυπικό πρόγραμμα τῆς ἀψίδας διακόπτει ἡ παρουσία τοῦ προφήτη Μωϋσῆ[21] ὁδηγεῖ στή σκέψη ὅτι ὁ ζωγράφος, στόν σκοτεινό χῶρο τῆς μικροσκοπικῆς κόγχης τοῦ παρεκκλησίου τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων, δέν αἰσθανόταν τήν ἀνάγκη νά μείνει ἀπόλυτα πιστός στό τυπικό εἰκονογραφικό πρόγραμμα.

Ἡ ἀντικατάσταση δύο ἱεραρχῶν μέ τόν Πέτρο καί τόν Παῦλο θά μποροῦσε νά ἑρμηνευτεῖ ἄν τό ἐξωκκλήσι τιμόνταν στή μνήμη τῶν δύο ἀποστόλων τήν ἐποχή πού ἔγιναν οἱ τοιχογραφίες, γεγονός πού δέν ἀποκλείεται ἀλλά καί δέν ἐπιβεβαιώνεται ἀπό καμιά ἱστορική μαρτυρία. Ἡ θέση τῶν δύο ἀποστόλων στό εἰκονογραφικό πρόγραμμα τῶν ναῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἦταν ἐξέχουσα καί στά

βυζαντινά μνημεῖα ἀλλά καί στά μεταβυζαντινά.

Στό κελλί τοῦ Ραβδούχου στίς Καρυές[22] οἱ δυό ἀπόστολοι εἰκονίζονται στή δυτική πλευρά τοῦ ναοῦ, ἐνῶ στό πρωτᾶτο[23] στήν ἀνατολική, πάνω ἀπό τά προσκυνητάρια τῆς Θεοτόκου καί τοῦ Χριστοῦ, στούς πεσσούς ἀριστερά καί δεξιά τοῦ τέμπλου. Σέ ἀνάλογη μέ τοῦ πρωτάτου θέση εἰκονίζονται ὅπως μέ πληροφόρησαν οἱ Πατέρες καί στό καθολικό τῆς Λαύρας ἀλλά τό νέο μαρμάρινο τέμπλο τοῦ 1887[24] τούς ἔκρυψε ὁριστικά. Στό καθολικό τῆς Μονῆς τοῦ Ξενοφῶντος[25] εἰκονίζονται ἐπίσης σέ ἀνάλογη θέση. Χαρακτηριστική καί μοναδική ὅσο γνωρίζω εἶναι ἡ ἀπεικόνιση τῶν δύο Ἀποστόλων στήν Τράπεζα τῆς Λαύρας[26] μέσα σέ μετάλλια ἀριστερά καί δεξιά τῆς κύριας κόγχης καί πάνω ἀπό τίς δυό μικρότερες κόγχες πού εἰκονίζονται ἡ Θεοτόκος καί ὁ Πρόδρομος. Μέσα σέ μετάλλια εἰκονίζεται ὁ Πέτρος καί ὁ Παῦλος σέ ἕνα ἀκόμη μικρό τοιχογραφημένο σύνολο τοῦ 17ου αἰῶνα στήν ἴδια μονή, στή στοά νότια τοῦ κοιμητηρίου[28] (φωτ. 12). Ὡστόσο ἡ παρουσία τῶν δύο ἀποστόλων στούς Ἁγίους Ἀναργύρους θά μποροῦσε νά ἑρμηνευθεῖ ὄχι τόσο ἀπό τήν διάθεση τοῦ ζωγράφου νά τοποθετήσει σέ ξεχωριστή θέση τούς δυό ἀποστόλους ἀλλά καί ἀπό τόν ἐκκλησιαστικό ρόλο τῶν δύο ἀποστόλων. Ὅπως δηλαδή οἱ δυό ἀπόστολοι ὑπῆρξαν "οἱ λίθοι" πάνω στούς ὁποίους οἰκοδομήθηκε ἡ ἐκκλησία μέ ἕνα ἀνάλογο ρόλο τό ναΐδριο ἀπετέλεσε τήν ἀρχή τῶν οἰκοδομῶν τῆς μονῆς καί τήν πρώτη καί ὁριστική νίκη ἐνάντια στούς ἀόρατους ἐχθρούς πού ἀπειλοῦσαν τό οἰκοδόμημα τῆς μονῆς.

Εἶναι βέβαια ἀτυχία ὅτι τό εἰκονογραφικό πρόγραμμα στούς Ἁγίους Ἀναργύρους περιορίζεται μόνο στήν κόγχη καί μάλιστα κατά τό μεγαλύτερό του μέρος ἐπιζωγραφισμένο. Ὡστόσο στά τρία κεφάλια πού διατηροῦν τήν ἀρχική ζωγραφική μπορεῖ κανείς νά διαπιστώσει τήν τάση τοῦ ζωγράφου νά μιμηθεῖ ἔργα σέ φορητές εἰκόνες ἤ ἀκόμα καί χειρόγραφα. Τά κεφάλια εἶναι μικρά, τά μέτωπα ψηλά, τά αὐτιά μικρά, οἱ μύτες ἐλαφρά γαμψές τονισμένες μέ μιά μαύρη λεπτή πινελιά στή ράχη. Τά μάτια εἶναι ἐπίσης μι-

κρά ἐνῶ τά φρύδια ἀποδίδονται μέ μιά γραμμή. Ἰδιαίτερα στό κεφάλι τοῦ Πέτρου (φωτ. 12) τά κοντά μαλλιά καί γένια ἀποδίδονται μέ ἄσπρες πινελιές σέ βοστρύχους, ἐνῶ στόν Χρυσόστομο καί τόν Παῦλο (φωτ. 10) χρησιμοποιοῦνται ἄλλα χρώματα καί μέ διαφορετικό τρόπο. Τά μαλλιά καί τά γένια τοῦ Παύλου ἀποδίδονται μέ σκοῦρες καστανές πινελιές καί ἐλάχιστες λευκές ἐνῶ τοῦ Χρυσόστομου μέ ἀνοικτές καστανές πινελιές. Γιά πλάσιμο τῶν προσώπων χρησιμοποιοῦνται οἱ διαβαθμίσεις τοῦ λευκοῦ χρώματος χωρίς καθόλου σχεδόν νά τονίζονται μέ ἐντονώτερες ἄσπρες γραμμές τά σημεῖα πού ἐξέχουν. Ὁ προπλασμός εἶναι καστανός καί σάν ἐνδιάμεσος τόνος γιά τό ἄσπρο χρησιμοποιήθηκε τό ἀνοικτό πράσινο.

Φυσιογνωμικά καί οἱ τρεῖς μορφές κινοῦνται στόν καθιερωμένο τύπο τῶν μεταβυζαντινῶν ἔργων τῆς ζωγραφικῆς. Ὁ Χρυσόστομος μέ τήν παπαλήθρα συναντᾶται σέ μνημεῖα τοῦ 14ου αἰῶνα (π.χ. στίς τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Ὀρφανοῦ Θεσ/νίκης)[29] ἀλλά καί στόν 16ο αἰῶνα συναντᾶται ἡ παπαλήθρα σέ τοιχογραφίες ὅπως στήν Παναγία Ρασιώτισσα τῆς Καστοριᾶς[30].

Τό χαρακτηριστικό γένι τοῦ Ἀποστόλου Παύλου συναντᾶται σέ μορφές τοῦ 16ου αἰῶνα ὅπως σέ εἰκόνα τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα[31] στό Ἅγιον Ὄρος καί στήν Παναγία Ρασιώτισσα τῆς Καστοριᾶς[32].

Ἕνα ἀκόμη χαρακτηριστικό θά μᾶς ἀπασχολήσει στήν μορφή τοῦ Χρυσοστόμου: οἱ σταυροί πού διακοσμοῦν τό ὠμοφόριο. Οἱ 5 αὐτοί σταυροί παριστάνονται μέ ἕνα X στό σημεῖο ἐπαφῆς τῶν κεραιῶν καί τό ἴδιο ἀκριβῶς στοιχεῖο συναντᾶται στίς τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς Λαύρας. Ἀνάλογες συγκρίσεις θά μποροῦσαν νά γίνουν καί στήν πτυχολογία τῶν ἐνδυμάτων ὅπου οἱ ἀκμές τῶν ρούχων τονίζονται μέ ἄσπρες γραμμές.

Συνοψίζοντας τίς παραπάνω παρατηρήσεις γιά τήν τοιχογράφηση τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων θά μπορούσαμε νά τοποθετήσουμε τήν περίοδο ἐκτελέσεως τῶν τοιχογραφιῶν σέ μιά ἐποχή πνευματικῆς δόξας τῆς Μονῆς. Ἡ τοποθέτηση τοῦ Πέτρου καί τοῦ Παύλου σέ μιά θέση ἔξω ἀπό τήν καθιερωμένη σημαίνει, νομίζουμε, βαθειά γνώση τῶν θεολογικῶν πραγμάτων καί ὄχι τυχαία διαλογή προσώπων. Ἄν ἡ ὑπόθεση αὐτή εἶναι σωστή τότε δέν ἀποκλείεται τό κλίμα πού ἐνέπνευσε τήν ἀλλαγή νά ἦταν τό ἴδιο κλίμα μέ αὐτό πού δημιουργήθηκε τόν 16ο αἰῶνα ὅταν στήν Μονή βρίσκονταν ὁ γνωστός θεολόγος Παχώμιος Ρουσᾶνος[33].

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ χρονολογία βρίσκεται χαραγμένη στόν ἀνατολικό τοῖχο του.
2. Πρόκειται γιά μιά ἁπλῆ ἀλλά ἐνδιαφέρουσα κατασκευή ἡ ὁποία μέ ξύλινα λούκια μεταφέρει τό νερό ἀπό τήν στέγη σέ μιά δεξαμενή σκαμένη στό βράχο μπροστά ἀκριβῶς ἀπό τό νεώτερο σπίτι.
3. Καί ἀπό τή θέση αὐτή θά ἤθελα νά εὐχαριστήσω τούς πατέρες πού μέ φιλοξένησαν στίς ἐπισκέψεις μου στή Μονή καί εἶχαν τήν καλωσύνη νά μέ ὁδηγήσουν στό ἐξωκκλήσι καί νά συζητήσουν μαζί μου τά προβλήματα γύρω ἀπό τό θέμα.
4. Προσκυνητάριον τῆς Βασιλικῆς καί Σεβασμίας Μονῆς Μεγίστης Ἁγίας Λαύρας τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ. Συντεθέν μέν παρά Μακαρίου Κυδωνέως τοῦ ἐκ χώρας Χανίων, τοῦ Τριγώνη, τοῦ καί τῆς αὐτῆς Μονῆς Σκευοφύλακος, Τύποις δέ νῦν πρῶτον ἐκδοθέν, ἐπιμελείᾳ καί δαπάνῃ τοῦ πανοσιωτάτου Κυρίου Σεργίου Ἱερομονάχου τοῦ ἐκ ταύτης τῆς Ἁγίας Λαύρας, Ἐνετίησιν 1772.
5. Τό κείμενο στή σ. 38.
6. Προσκυνητάριον τῆς Βασιλικῆς καί Σεβασμίας Μονῆς Μεγίστης Ἁγίας Λαύρας τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ Συντεθέν μέν παρά τοῦ Πανοσιολογιωτάτου Γεροπροηγουμένου καί Σκευοφύλακος τῆς αὐτῆς Μονῆς, Κυρίου Σάββα. Τύποις δέ νῦν ἐκδοθέν, ἐπιμελείᾳ σπουδῇ καί δαπάνῃ τοῦ πανοσιολογιωτάτου ἀνεψιοῦ αὐτοῦ προηγουμένου Κυρίλλου. Ἐνετίησιν 1780.

7. Τό κείμενο στή σ. 53-54.
8. βλ. Προηγούμενου Καλλιστράτου Λαυριώτου, 'Ιστορικόν προσκυνητάριον 'Ιεράς Μονής Μεγίστης Λαύρας, 'Αθήναι 1976, σ. 91-92.
9. βλ. Μοναχοῦ Νικοδήμου Νεοσκητιώτου-Μπιλάλη, 'Ο 'Οσιος 'Αθανάσιος ὁ 'Αθωνίτης, Τόμος Α; ὁ Βίος τοῦ 'Οσίου, 'Αγιον 'Ορος- 'Αθῆναι 1975, σ. 102 καί σημ. 18 καί σ. 197. Σχετικά μέ τά κείμενα τῆς ἐποχῆς τοῦ 'Αγίου 'Αθανασίου καί τήν ἔναρξη τῶν ἐργασιῶν ἀνοικοδόμησης τῆς Λαύρας τό 962-963, βλ. καί N. Svoronos, Chronologie de Lavra des origines a 1204, Actes de Lavra I, Paris 1970, 13-77.
10. Δέν ἀποκλείεται τό παλιότερο οἰκοδομικό αὐτό ὑλικό νά προέρχεται ἀπό τήν ἀρχαία πόλη πού βρίσκονταν στή θέση τῆς σημερινῆς Μονῆς βλ. προηγουμένου Καλλιστράτου, προσκυνητάριον, ὅ.π. Γιά τίς ἀρχαῖες πόλεις τοῦ 'Αθω βλ. Michael Zahrut, Olynth und die Chalkidier, München 1971, σ. 150 βλ.καί Γεράσιμος Σμυρνάκης, Τό 'Αγιον 'Ορος, ἐν 'Αθήναις 1903, σ. 388-389.
11. 'Οπως εἶχε τήν καλωσύνη νά μέ πληροφορήσει ὁ καθηγητής κ. Μυλωνᾶς, πρόκειται νά συμπεριλάβει καί τό ἐξωκκλήσι τῶν 'Αγίων 'Αναργύρων στήν ἀρχιτεκτονική μελέτη του γιά τή Μονή πού ἑτοιμάζεται νά δημοσιεύσει. 'Ετσι περιοριζόμαστε σέ γενικές μόνο κατατοπιστικές πληροφορίες ἀπόλυτα ἀναγκαῖες γιά τήν κατανόηση τῆς παρούσης μελέτης.
12. βλ. Γ. Καί Μ. Σωτηρίου, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ, Τόμος Ι, 'Αθῆναι 1956, πίν. 43, 62 κ.λ.π.
13. βλ. Marcell Restle, Die Byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, 1967, II, πίν. 280,284,286 πού χρονολογοῦνται στό πρῶτο μισό τοῦ 11ου αἰ. (Göreme Kapelle 33). Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ κόγχες αὐτές δέν ἔχουν σχέση μέ τίς γνωστές κόγχες τῶν ἐκκλησιῶν οἱ ὁποῖες ἔχουν ἀρκετό βάθος (περισσότερο ἀπό 30 ἐκ.) καί χρησιμοποιοῦνται γιά τήν πρόχειρη ἀπόθεση τῶν λειτουργικῶν βιβλίων ἤ τῶν ἐκκλησιαστικῶν σκευῶν βλ. γιά παράδειγμα τίς κόγχες στόν νότιο τοίχο τοῦ ναοῦ τῶν 'Αγίων 'Αναργύρων στή Μ. Βατοπαιδίου, Παῦλος Μυλωνᾶς, παρατηρήσεις στό ναό τοῦ πρωτάτου, Νέα 'Εστία, 'Ετος ΜΕ 1971, Τόμος 89, Τεῦχος 1047, σχ. 7 στήν κάτοψη.

14. Παναγιώτης Λ. Βαιοτόπουλος, 'Η 'Εκκλησιαστική ἀρχιτεκτονική εἰς τήν δυτικήν στερεάν 'Ελλάδα καί τήν 'Ηπειρον ἀπό τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 172 ὅπου ἀναφέρονται παραδείγματα καί διατυπώνεται ἡ γνώμη ὅτι στό τέλος τοῦ 10ου αἰῶνος τό θέμα τῶν ἀποτροπαϊκῶν σταυρῶν "καθίσταται λίαν σύνηθες".
15. Εἰς τά θαύματα τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ, Michaelis Pselli, Scripta Minora I, ἐκδ. Kurtz, Milan, 1936, σ.124.
16. Λασκαρίνα Μπούρα, 'Ο σταυρός τῆς 'Αδριανουπόλεως, ἕνας ἀσημένιος σταυρός λιτανείας, 'Αθήνα 1979. Γιά τό σχῆμα καί τή χρήση τῶν λιτανικῶν σταυρῶν βλ. σελ. 12-13.
17. 'Ο σταυρός αὐτός εἶναι μεταλλικός, ἔχει ὕψος περίπου 30 ἐκ. καί βρίσκεται στό μικρό παρεκκλήσι πίσω ἀπό τό κτίριο τοῦ ἀρσανᾶ τῆς Μονῆς Κασταμωνίτου. Τόν φωτογραφήσαμε τό καλοκαίρι τοῦ 1980.
18. André Grabar, La Précieuse croix de la Lavra Saint-Athanase au Mont-Athos, Cahiers Archéologiques XIX(1969) 99 - 125. βλ. καί Λασκαρίνα Μπούρα, ὅ.π.
19. βλ. τόν διακοσμητικό σταυρό στό χειρόγραφο Α42 φ. 9β τῆς Μονῆς (11ου αἰῶνα). Στ. Πελεκανίδου κ.ἄ., οἱ θησαυροί τοῦ 'Αγίου 'Ορους, Σειρά Α' εἰκονογραφημένα χειρόγραφα, Τόμος Γ; 'Αθῆναι 1979, εἰκ. 28.
20. 'Η ἀνακάλυψη ὀφείλεται στόν συνάδελφο κ. Πλούταρχο Θεοχαρίδη ὁ ὁποῖος καί ἑτοιμάζει τήν δημοσίευσή τους. 'Ενα ἀνάλογο τύπο στόν 9ο αἰῶνα βλ. στόν Marcell Restle, ὅ.π. πίν.45 καί σχέδιο τῆς προηγούμενης σελίδας.
21. Manolis Chatzidakis, Τοιχογραφίες στή Μονή τῆς 'Αγίας Αἰ-

κατερίνης στό Σινᾶ, Δελτίον Χριστιανικῆς ᾿Αρχαιολογικῆς Ἑταιρίας, περ. Δ', τόμ. 6 (1972) 205-232 (σ. 211 τά εἰκονογραφικά).

22. G. Millet, Monuments de l' Athos, I, les peintures, Paris 1927, πίν. 97_{3-4}.
23. G. Millet, ὅ.π. πίν. 5_2.
24. Γιά τήν χρονολογία τοῦ τέμπλου βλ. Π. Μυλωνᾶς, Ἄγνωστες χρονολογίες κτιρίων στόν Ἄθωνα. 1. Μεγίστη Λαύρα. Πρῶτο συμπόσιο βυζαντινῆς καί μεταβυζαντινῆς ἀρχαιολογίας καί τέχνης, Ἀθήνα 1981, ἀρ. ἐπιγρ. 4.
25. G. Millet, ὅ.π. πιν. 170, 171.
26. G. Millet, ὅ.π. πίν. 145_1.
27. Πρόσφατη δημοσίευση ἐπιγραφῶν πού πιθανόν σχετίζονται μέ τή ζωγραφική τῆς Λαύρας βλ. Π. Μυλωνᾶς. ὅ.π. ἀρ. ἐπιγρ.22, 23,24.
28. Οἱ τοιχογραφίες τῆς στοᾶς τοῦ κοιμητηρίου, ὅσο γνωρίζω, εἶναι ἀδημοσίευτες. Καί ἐδῶ τό εἰκονογραφικό πρόγραμμα περιορίζεται στήν κόγχη ἀλλά φαίνεται ὅτι ἐπρόκειτο νά τοιχογραφηθεῖ καί ὁ βόρειος τοῖχος ἀλλά γιά ἄγνωστες αἰτίες σταμάτησαν οἱ ἐργασίες. Εἰκονίζεται ἡ δέηση μέσα στήν κόγχη, πάνω ὁ Εὐαγγελισμός, στή μεσαία ζώνη οἱ δυό ἀπόστολοι σέ μετάλλια καί κάτω ὁ Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης.
29. βλ. Ἄννα Τσιτουρίδου, Ἡ ἐντοίχια ζωγραφική τοῦ Ἁγίου Νικολάου στή Θεσσαλονίκη, Θεσσαλονίκη 1978, εἰκ. 3.
30. Γεώργιος Γούναρης, οἱ τοιχογραφίες τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων καί τῆς Παναγίας Ρασιώτισσας στήν Καστοριά, Θεσσαλονίκη 1980, πίν. 28β λεπτομέρεια τοῦ νιπτήρα.
31. βλ. G. Millet, ὅ.π. πίν. 136 παράσταση τοῦ Ἁγίου Μακαρίου,
32. Γεώργιος Γούναρης, ὅ.π. πίν. 18_{β}.
33. Γιά τόν Παχώμιο Ρουσᾶνο βλ. Ι. Καρμίρης, Ὁ Π. Ρουσᾶνος καί τά ἀνέκδοτα δογματικά καί ἄλλα ἔργα αὐτοῦ, Athens 1935.

JOHN T. A. KOUMOULIDES

META-BYZANTINE CHURCHES AND ANTIQUITIES OF THE EPARCHIA OF EVRITANIA IN CENTRAL GREECE: FIRST PRELIMINARY REPORT

This research project is a study of the meta-Byzantine Churches and antiquities of the eparchia of Evritania in central Greece. Evritania is situated in the northern sector of central Greece. It is a mountainous and fairly impassable area with many churches and chapels widely dispersed and hidden in the mountains. The city of Karpenissi is the administrative centre of the eparchia of Evritania, which comes under the civil jurisdiction of the Nómarchis of Evritania and the ecclesiastical administration of the Mitropolitis of Karpenissi.

With only few exceptions, such as the study of the Byzantine frescoes of the church of Episcopis and several other churches, the area of Evritania has not seen much archaeological activity nor has it being studied systematically.

In the summer of 1980 after an exploratory trip to Evritania a project was formulated and work carried out to include (A) a thorough investigation, registration and photographing of all meta-Byzantine churches and antiquities of the eparchia of Evritania, and(B) a general survey and mapping of the area. Under the joint supervision and direction of Mr. Lazaros Deriziotis, Epimelitis of Byzantine monuments of Thessaly, and the author of this preliminary report, and the approval of the Office of Antiquities of the Ministry of Culture and Sciences of Greece, the first season of fieldwork was undertaken in Evritania. Financial assistance was provided by a grant from the Hellenic Studies Fund of the Ball State University Foundation of Ball State University, Muncie, Indiana, U.S.A., and personal funds. During the month of July, 1980 work was carried out in the villages of Stenoma, Pavlopoulo, Papadia and Domiani where icons and antiquities found in local churches and chapels were photographed and catalogued. Most of the

icons registered chronologically they range from early sixteenth to middle nineteenth century. Of course it is quite possible that icons and antiquities of earlier periods may be brought to light in the course of our research. However what has been brought to light up to now indicate work of high artistic quality of rather unknow until now artists.

It should be emphasized that this research project will only investigate churches and monuments which have not been studied and investigated. Its purpose is the scholarly presentation of monuments representative of a period which has not been studied and properly investigated by scholars. The meta-Byzantine period is the epoch of our attention, scholarly concern and investigation.

A study of meta-Byzantine church art and architecture provide the scholar with valuable insight into the melancholic history of the Ottoman occupation of Greece, a period during which, as Sir Steven Runciman in his monumental work The Great Church in Captivity, points out the Greeks were "reduced to a second-class status in their own land", a period of cultural, social and economic captivity unparalled in the ancient and Byzantine past of Greece. But while the humble exterior of these examples of meta-Byzantine church architecture can be taken as being reflective in some way of the physical captivity and cultural limitations which the proud Greeks experienced in the long years following the fall of Constantinople (1453-1821), the generous decorations of the interior of these churches and chapels mirror the spirit of the Greek people.

During the years of Ottoman domination, while the people of Greece were forced into political and cultural captivity, they remained free in spirit. Indeed, the study of meta-Byzantine churches and antiquities help us better understand and appreciate not only the cultural development but further more the strength of religion and faith in the world and life of the Greek

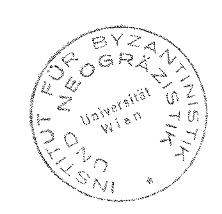
people during the years of the Tourcocratia. As Sir Steven Runciman so aptly put it "We can learn from them how the Byzantine tradition was maintained and adapted to suit the needs of the time; we can see how standards of craftmanship were upheld."

KRISTA ZACH

AKTUALISIERUNGEN DES JOHANNES-NOVI-STOFFES IN DER MOLDAUISCHEN KUNST DES 15. UND 16. JAHRHUNDERTS

Corinae Nicolescu memoriae

Anhand einiger Motive aus der Heiligengeschichte des mittelalterlichen Schutzpatrons der Moldau, Johannes des Neuen (auch: Johannes Novi) von Suceava, kann der Niederschlag von historischen Ereignissen und kulturellen Strömungen in der Kunst dieses Fürstentums verfolgt werden. Das waren politische, wirtschafts- und religionskundliche Fakten und Bewegungen, die einen viel breiteren Raum betrafen, an denen die Moldau jedoch Anteil hatte. Hier soll zum einen der Sinnzusammenhang zwischen einigen zentralen Anliegen dieses größeren geographischen Bereiches mit zunächst byzantinischer, danach osmanischer Prägung verdeutlicht werden und zum anderen die Partizipation der Moldau, eines kleinen, um die Mitte des 14. Jh.s entstandenen, Fürstentumes an jenem Geschehen und seinen Folgewirkungen. Dafür erscheinen uns drei Motive des Vitastoffes aufschlußreich: Das Verhältnis zwischen 'Griechen' und 'Lateinern'; die Frage des Glaubens der Johannes marternden Obrigkeit; die Überführung (translatio) eines Wunder bewirkenden Märtyrers neuerer Zeiten in die Hauptstadt und an den Metropolsitz eines jungen, nach Selbstbestimmung strebenden Staates. In der Moldau wurde der Johannes-Novi-Stoff zunächst literarisch - in den verbürgten Formen der traditionellen und der Neomärtyrerviten - sowie danach noch mehrfach in Werken der bildenden Künste verarbeitet. Im Verlauf der Zeit erfuhren diese verschiedenen Redaktionen immer neue Variationen betreffend die Motive eins und zwei, während die als symbolhaft zu verstehende translatio des wundertätigen Schreines relativ unverändert überliefert wurde. Alle drei Motive, ganz besonders aber das letzte, sind



beispielhaft für die im Mittelalter gebräuchliche Übermittlung von Herrschaftsideologie durch Chiffren und Bilder.

Vergleicht man, der Chronologie der Johannesdarstellungen folgend[1], die Verwertung der drei Motive an Werken des 15. und 16. Jh.s, sind die beträchtlichen Abweichungen von der früher entstandenen literarischen Fassung gut zu erkennen. Daß diese nicht der Willkür folgten, sondern in Bezug zu einer rasch sich wandelnden politischen und geistigen Gegenwart zu stehen scheinen, daß sie somit Aktualisierungen des Vitastoffes auf verschiedenen Ebenen beinhalten, kann gleichfalls nachgewiesen werden.

Wahrscheinlich im ersten Drittel des 14. Jh.s[2] wurde in einem der von den Fernhandel treibenden Genuesen[3] angelaufenen Schwarzmeerhäfen - vielleicht in Kerč/Vosporo, vielleicht auch in Moncastro/Bjelograd/Cetatea Albă[4] - ein wohlhabender und allseits bekannter griechischer Kaufmann aus Trapezunt namens Johannes verleumdet, seinen christlichen Glauben zu verachten und den des heidnischen Stadthauptmannes, des Eparchen, annehmen zu wollen. Von seinem Richterstuhl auf offenem Platz und vor versammelter Menge fordert der Eparch Johannes zur sofortigen Konversion auf, die dieser entschieden verweigert[5]. Nach wiederholter Aufforderung, nach Bastonaden und Kerker sowie dem Angebot hohen Lohnes, überläßt der Eparch den Griechen dem Zorn der Bevölkerung. An ein Pferd gebunden und durch den Ort geschleift, erreichen Verspottung und Schmähungen ihren Höhepunkt schließlich in der Judenstadt, wo ein Mann Johannes enthauptet. Als ein Bogenschütze auf Johannes anlegt, erstarrt er und nur der heidnische Eparch kann den Juden von seinem Banne lösen[6]. Erst nachdem der Tote wundersame Heilungen zu wirken begann, trauten sich die verängstigten griechischgläubigen Christen, ihn in ihrer Kirche, in Altarnähe, beizusetzen. Sie schützten ihn auch, als Lateiner den corpus aus der Kirche entwenden wollten.

Diesen wundertätigen Märtyrer ließ mehr als siebzig Jahre später[7], zu Anfang des 15. Jh.s[8], der moldauische Fürst Alexander der Gute (14o1-1432) auf Anraten seines Metropoliten Iosif aus oder über Moncastro/Cetatea Albă, den Schwarzmeerhafen des Landes, nach der Hauptstadt Suceava bringen. Im Beisein des hohen Klerus, der Bojaren und des Volkes erklärte der Fürst Johannes Novi zum Schutzpatron der Moldau. Sein Schrein fand in der Metropolitankirche zu Mirăuţi bei Suceava einen würdigen Platz allgemeiner Verehrung[9].

Über die geschichtliche Existenz eines Kaufmannes griechischen Glaubens mit Namen Johannes, über sein Martyrium in einem Schwarzmeerhafen, zu Beginn

des 14. Jh.s, gibt es keine zeitgenössischen Quellen[10]. Der einzige bekannte Bericht über Johannes von Trapezunt ist seine wohl nach örtlicher Überlieferung geformte Heiligenlegende. Und diese ist wiederum auch nur in einer im moldauischen Fürstenkloster Neamţ angefertigten Abschrift von 1439 erhalten[11]. Die vermutlich griechische Erstfassung dieser Vitakopie ist, mangels Quellen, ein Gegenstand für Mutmaßungen[12]. Für eine frühere Vitafassung, wahrscheinlich in griechischer Sprache, spricht vieles mehr, als bei P. Năsturel angeführt[13]. Dieser wurden die beiden vorletzten Abschnitte, betreffend die translatio, in der Moldau eingefügt. Daß aber die Erstfassung näher an Ort und Zeitpunkt der im Text teils mit großer Genauigkeit beschriebenen Ereignisse entstanden sein wird - nämlich im Schwarzmeerbereich und nicht in einem peripheren, jungen Moldaukloster - dürfte bereits die Textanalyse unter geschehnisspezifischem Gesichtspunkt verdeutlichen. Zu verweisen ist auf eine Reihe von konkreten Anhaltspunkten des Vitatextes in der Fassung vom Beginn des 15. Jh.s zur politischen, handels- und religionsgeschichtlichen Situation des Schwarzmeerraumes im vorangegangenen Jahrhundert.

Trapezunt, der Heimatort des Johannes, wird als bedeutender Hafen und Warenumschlagplatz beschrieben, dessen Verbindungen zu "Assyrien" und "Groß-Armenien" scheinen auf, wenngleich der wohlhabende griechische Kaufmann Johannes darauf angewiesen ist, seine Waren auf einem Schiff mit einem der "lateinischen Häresie" verfallenen Kapitän zu transportieren[14]. Dieser Kapitän wird als "Feind" und "Satan" bezeichnet, dem die Frömmigkeit und Barmherzigkeit des Griechen Johannes unerträglich waren, wie in Text allgemein die Griechischgläubigen als die "Frommen" erscheinen[15]. Nach der Landung in einem "weiße Stadt" genannten Hafen in der Nähe von "Vosporo" , in der sowohl Sonne, Feuer und Sterne verehrende "Heiden", als auch Griechen ("die Frommen"), Juden und Katholiken anzutreffen sind, geht Johannes seinen Geschäften nach, während ihn der Kapitän beim heidnischen Eparchen verleumdet[16]. Dieser Eparch wird "ein Perser" genannt, engere Beziehungen dieser Stadt zu einem "Kaiser" sowie zu "Indien und Persien" werden erwähnt[17]. Diese Angaben im Vitatext lassen sich verhältnismäßig leicht entschlüsseln. Dabei tritt das Bild der Schwarzmeerwelt im 14. Jh. in gewisser Deutlichkeit hervor: Trapezunt, das isolierte Kaisertum der Komnenen im Südosten, hatte in diesem Bereich nach 12o4 handelspolitisch die Rolle von Byzanz übernommen. Auf der Krim gerieten die seit alters her nach innen autonomen Handelshäfen zunächst in die politische Abhängigkeit

von Trapezunt, aber bereits im späten 13. Jh. schon, zusammen mit diesem, unter die Oberhoheit der Goldenen Horde, in deren Namen die damals noch heidnischen Tataren das politische Regiment führten, bis schließlich zwischen 1461 und 1484 das Schwarzmeerbecken, ausgenommen den Osten, politisch und wirtschaftlich von den Türken beherrscht war[18]. Im 14. und 15. Jh. hatte Trapezunt als Vermittler des Fernosthandels über Indien und Persien, auf der Straße von Täbris nach Europa, noch einen festen handelspolitischen Platz inne, wenngleich die Kontakte zum benachbarten Armenien und Georgien inniger waren, als zu Konstantinopel. Zur Krim, und da vor allem zu Kaffa, hatte Trapezunt rege Verbindung, teils auch infolge der zahlreichen armenischen Kolonie in beiden Häfen[19]. Einer der Haupthandelswege verlief von Trapezunt nach Sinope und dann über das offene Meer zur Krim, mit Kaffa und Vosporo/Kerč als Zielhäfen[20]. Eine entscheidende Einschränkung erfuhr die Handelstätigkeit der Griechen insgesamt, wie die Trapezunts im besonderen seit etwa der Mitte des 13. Jh.s durch den Vorstoß der italienischen Seerepubliken Pisa, Genua und Venedig in das Schwarze Meer. Im 14. und 15. Jh. beherrschten die Italiener die einträglichsten Seewege, auf denen nah- und fernöstliche Waren nach dem Westen und Sklaven aus dem Norden nach Ägypten vermittelt wurden. Bekanntlich hatte Genua, seit dem ausgehenden 13. Jh., das dichteste Netz von Stützpunkten im Schwarzen Meer errichtet. Dazu zählten u.a. Mesembria, Vicina, Kilia, Licostomo, Moncastro, Ilice. Auf der Krim und im Asowschen Meer, mit einem Konsul in Kaffa - dem Officium Gazariae - waren es Cembalo/Balaklava, Alupka, Soldaia/Sudak, Vosporo/Kerč, Tana, Capa/Kopa, Matrega/Taman sowie an der Ost- und Südküste Mappa/Anapa, Sebastopolis/Sukhumi, Trapezunt, Simisso/Samsun, Sinope, Samastro/Amasra mit Pera als Zentrum[21]. Die für diesen vielfältigen See- und Fernhandel notwendigen Konzessionen hatte Genua mit Byzanz, mit den Krimkhanen und später auch mit den Osmanen ausgehandelt, die die Italiener bis zum Fall Konstantinopels kaum je behinderten[22]. In den Krimhäfen entlang der Südküste besaßen die Genuesen die Selbstverwaltung und eigene Gerichtsbarkeit, ihre Stadtviertel waren, wie z.B. in Kaffa oder Trapezunt, durch Mauern und Türme gut befestigt. In Leonkastron, einem Vorort Trapezunts, war bereits gegen Ende des 13. Jh.s das genuesische Castelleone entstanden, das bis zur osmanischen Eroberung 1461 bestand[23].

Die Krim stand seit 1238/39 unter der Oberhoheit der Goldenen Horde. Das Verwaltungszentrum war Eski-Kirim/Solkhat nordwestlich von Kaffa, wo ein Gouverneur residierte; in Kaffa und in Vosporo/Kerč hatte die Horde ebenfalls eigene Verwalter (tudhum) eingesetzt, die auch die Gerichtsbarkeit versahen[24]. Wie andernorts waren auch die Krimtataren nicht gleich nach 1239 zum Islam übergetreten. Die

ersten Moscheen sind zwischen 1313 und 1341 in Solkhat bezeugt. Gegen Ende des 14. Jh.s waren die Krimtataren erst zu Sunniten geworden[25].

Die um das Schwarze Meer herum liegenden Häfen hatten eine ethnisch und konfessionell bunt gemischte Bevölkerung. In Moncastro waren es nach dem Bericht des arabischen Geographen Abulfeda (1273-1331) mehrheitlich Muslime (die Dujčev als muslimische Bulgaren identifiziert) und griechischgläubige Christen[26]; 1368 erst richtete das Offizium Gazariae auch hier einen Stützpunkt ein[27]. In den Krimhäfen lebten seit alters her viele Griechen, alt und zahlreich waren hier auch die armenischen und jüdischen Niederlassungen. Mit dem Handel beschäftigte Araber, Türken und Italiener kamen hinzu, während die Tataren hauptsächlich im dünn besiedelten Hinterland lebten[28]. Für das aus drei Teilen gebildete Kaffa[29] sind im 14. und 15. Jh. mehrheitlich Griechen und Armenier, neben Juden und Georgiern erwähnt sowie auch Tataren, Sarazenen, Tscherkessen u.a.m.[30].

Der Schwarzmeerraum war vom 13. bis zum 15. Jh. auch in konfessioneller Hinsicht gleich mehrfach geschichtet. Während die heidnischen Tataren und die Bulgaren der Dnjeprgegend im Verlauf des 14. Jh.s allmählich zum Islam übertraten[31], bestanden die alten ostkirchlichen Bischofssitze noch weiter fort[32]. Westliche Missionen, vorwiegend der Franziskaner und Dominikaner, waren seit dem 13. Jh. hier anzutreffen[33].

Zwistigkeiten zwischen diesen zahlreichen Gruppen und Lagern lassen sich nicht nur vermuten, sie sind beispielsweise den genuesischen Quellen betreffend das Offizium Gazariae zu entnehmen[34]. Dazu gehört u.a. die Angabe, daß die Osmanen bei der Belagerung der Handelsmetropole 1475 leichtes Spiel hatten, weil die armenische und griechische Bevölkerungsgruppe sich gegen die genuesische Stadtverwaltung erhoben hatte[35]. Wenngleich weniger präzise als die Quellen, sind die Franziskanerberichte über Ordensmärtyrer in dieser Gegend und nicht zuletzt die Johannes-Novi-Legende der Ostkirche ein Reflex dieser Gegensätzlichkeiten.

In der Johannesvita können eine Reihe von Anhaltspunkten zur allgemeinen Geschichte der Schwarzmeerwelt im 14. Jh. ausgemacht werden: Die Handelsrivalität zwischen Griechen und Italienern unter Verdrängung der ersteren sowie die daraus folgenden Animositäten; die besondere Stellung Trapezunts im Schwarzmeerhandel an der Straße von Täbris, auf dem Weg über Armenien; ein gewisses Einvernehmen zwischen Italienern und (tatarisch-) heidnischer Obrigkeit; die ethnisch-konfessionelle Konstellation in den Hafenstädten; die aus byzantinischen Quellen, aber z.B. auch aus dem Volksbuch 'Barlaam und Joasaph' bekannte Gleichsetzung von "Heide" und "Perser" mit östlichen Steppenvölkern bzw. mit Muslimen[36]. Die Hinweise dürften ausreichend belegen, daß dieser Teil der Johannesvita eine

spezifisch griechische Problematik des 14. und noch des 15. Jh.s behandelt. Deswegen ist es wahrscheinlich, daß die unbekannte Erstfassung der Johannes-Novi-Vita im Bereich des Pontus Euxinus, näher am Ort des Martyriums als es die Nordmoldau war, verfaßt wurde und daß der Autor Grieche war.

Ebenfalls über das von P. Năsturel Ausgeführte hinaus sprechen noch einige weitere Überlegungen dafür, daß Johannes aus Trapezunt auf der Krim, in Vosporo/Kerč wohl, zu Tode gekommen war und nicht in Moncastro/Cetatea Albă, dem späteren osmanischen Akkerman/Ak Kirmān: Vosporo lag an einem der üblichen Handelswege, die von Trapezunt ausgingen und hatte einen genuesischen Stützpunkt, wie auch einen Gouverneur der Goldenen Horde, während Moncastro erst 1368 als Niederlassung der Genuesen erwähnt ist[37], wennzwar wohl auch hier die (bulgarischen) Muslime die Verwaltung innehatten, folgt man Dujčev und der relativen Chronologie der Tötung des Johannes zwischen 132o und 1345. Man könnte auch das Detail "Judenstadt" anführen, daß mehr auf die Krimhäfen als auf Moncastro paßt, wenngleich es eher zum legendenhaften Teil der Vita und zu den Topoi von Neomartyrergeschichten gehört[38]. Die in der rumänischen Forschung[39] für die Chronologie und Ortsbestimmung der Johannestötung meist verwendete Analogie mit der Ermordung des Beatus Angelus von Spoleto , geschehen in Moncastro 1314 durch muslimische Bulgaren[4o] , ist als einziges Argument wenig überzeugend, zumal für den Raum Trapezunt/Krim als Analogie auch die Martyrisierung von drei Franziskanern in Erzurum, 1314, in ähnlicher Weise wie sie die Johannes-Novi-Vita festhält, herangezogen werden könnte. Die griechischgläubigen Christen von Vosporo sind besser belegt, als die von Moncastro[41], denn 1332 ist hier sogar ein Erzbistum erwähnt[42], was eine bereits bestehende bedeutendere Gemeinde und eine Kirche voraussetzt, in der der Johannesschrein beigesetzt werden konnte.

Die hieraus folgende Frage, wie der Schrein zu Beginn des 15. Jh.s über eine so weite Strecke nach Suceava kam, ist mangels Quellen ebenfalls ein Gegenstand für Hypothesen. In Analogie zu den Reisen der hl. Filoftea, die Ende des 14. Jh.s infolge des osmanischen Vormarsches zuerst nach Vidin und dann nach Curtea de Argeş in Sicherheit gebracht wurde[43], könnte man auch für Johannes den Neuen mehrere Stationen annehmen, deren vorletzte Moncastro, der Moldauhafen am Meer, gewesen sein dürfte.

+

Mutatis mutandis kann der skizzierte historische Bezugsrahmen auch auf die Moldau des späten 14. und 15. Jh.s ausgeweitet werden, was bedeuten würde, daß dem Fürsten wie dem Klerus des Landes die Johannesgeschichte leicht an die

Gläubigen zu vermitteln erschienen sein muß bzw., daß besondere Eingriffe in den Vitatext nicht erforderlich waren. Die Schwächung der Tataren ermöglichte um 138o das Vordringen Litauens und der Moldau bis zum Schwarzen Meer[44]. Moncastro/Cetatea Albă und zeitweise Kilia an der Donaumündung waren bis zur osmanischen Eroberung im Jahre 1484 moldauische Häfen. Damit war dieses Fürstentum ebenfalls zum Anlaufpunkt für den Fernosthandel nach Mitteleuropa geworden, und die Landwege über Litauen wie die Moldau erlangten um diese Zeit auch besondere Bedeutung. Doch kam es bereits unter Fürst Alexander dem Guten (wie unter seinen Nachfolgern) zu Spannungen mit den Genuesen, weil diese im Einvernehmen mit Ungarn den Weg über die Walachei und Siebenbürgen bevorzugten[45]. Somit konnte die Moldau in der ersten Hälfte des 15. Jh.s die Abneigung gegen die italienischen Handelsleute ohne weiteres nachvollziehen.

Ein weiteres Element bildet die Konfessionsfrage, der Gegensatz zwischen 'Griechen' und 'Lateinern'. Dieser war in der Moldau spätestens im Jahre 1371 zum großen Streitpunkt geworden, als der damalige Fürst Laţcu sich zur Konversion entschloß und Franziskanern wie Dominikanern aus den polnischen Ordensniederlassungen in Siret und Baia Kirchenbau und Mission ermöglichte[46]. Zudem hatte der anscheinend überwiegend antiunionistisch gesinnte moldauische Klerus in den Jahren konziliarer Verhandlungen zwischen Ost und West mehrere die Kirchenunion befürwortende Oberhirten hinzunehmen[47]. Die Verjagung des letzten, Ioachim, im Jahre 1452, als auch der ökumenische Patriarchat geschwächt war, scheint ein deutliches Zeichen für die rein ostkirchliche Gesinnung der Moldau zu setzen.

Als dritter Faktor muß die wachsende machtpolitische Stellung der Osmanen im Schwarzen Meer und, seit dem Ende des 14. Jh.s, an der Donaulinie gesehen werden, und es ist hier abermals auf die zeitübliche Identifikation von "Heiden" oder Ungläubigen mit Muslimen bzw. den Osmanen zu verweisen. Die osmanische Bedrohung war seit der Jahrhundertwende nicht allein den Berichten flüchtiger Griechen oder Bulgaren zu entnehmen, die in die Moldau kamen. Sie wurde unmittelbar erkannt, als die osmanische Flotte vor Kilia (142o,1448) oder Moncastro/Cetatea Albă (1454, 1475) kreuzte und als der Sultan, bald nach der Eroberung Konstantinopels, auch von den Moldauern die Tributzahlung verlangte[48]. Seit Kaffa (1455) und die Moldau (1455) den Türken Tribut zahlten, waren nicht allein ihre Handelswege, sondern ihr Bestand selbst bedroht. Letztlich wohl in der Absicht, den Handel zu stützen und die Grenze besser zu sichern, nahm der Moldaufürst Stefan

der Große (1457–15o4) der geschwächten Walachei die beiden Donauhäfen Kilia (1465) und Brăila (147o), wodurch die Stellung dieses Landes vorübergehend anwuchs. So muß der endgültige Verlust des Seezugangs der Moldau durch die osmanische Eroberung von Kilia und Moncastro/Cetatea Albă im Jahre 1484 eine wahre Schockwirkung gehabt haben, zumal auch der Sultan diese als Sprungbrett nach den Donauländern, Ungarn und Polen sah[49].

Mangels interner Quellen über diese Vorgänge glauben wir in der (ohne direkten Zusammenhang mit dem Heiligenschrein und der ihn bewahrenden Kirche) erstals 1489 im Parekklesion des Klosters Bistriţa, einer Stiftung Fürst Stefans d. Gr., als Bildergeschichte gestalteten Johannesvita, einen Widerhall auf den Verlust der Seehäfen sehen zu können. Als weiteres Element kamen wohl die vier ersten türkischen Heereszüge in die Moldau hinzu – zweimal 1475, dann 1485 und 1486, mit unterschiedlichem Ausgang. Der Feldzug von 1485 endete mit der Brandschatzung der Hauptstadt Suceava, wenngleich die Türken ihren Sieg nicht nutzen konnten und von Stefan bei Katlabuk an der Donau noch geschlagen wurden. Ein internationaler Vertrag hielt, kurz vor dem Tode Stefans, den Vasallenstatus der Moldau verbindlich fest (15o3). Der Verlust des Hafens Moncastro/Cetatea Albă, der im Bewußtsein der Moldauer eng mit der Johannesvita, dem Schutzpatron des Landes, zusammenhängt; die rasch aufeinanderfolgenden Kriege, die den Moldauern den neuen Feind erstmals augenkundig machten; die Brandschatzung Suceavas, in dem der Heiligenschrein aber erhalten blieb – all dies scheint damals mehr als nur eine Besinnung auf Johannes den Neuen als Beschützer bewirkt zu haben, seine Geschichte wurde den neuen Gegebenheiten gemäß umgeformt. Einen Hinweis auf die dem Heiligen zugetraute Schutzkraft kann man darin erkennen, daß bereits im 15. Jh. für ihn eine eigene Liturgie, Hymnen und Prozessionen bestanden[5o]. Vom Kiewer Metropoliten Petrus Mogyla (Movilă) wird übermittelt, daß durch Herumtragen des Heiligenschreins an den Stadtmauern 161o ein Tatareneinfall von Suceava abgewehrt werden konnte, was kein Geringerer als der damalige Moldaumetropolit Varlaam 1627 Mogyla mitteilte[51].

Als Ausgangspunkt für spätere Aktualisierungen des Johannesstoffes in der Moldau muß der Vitatext in der Abschrift von 1439, wie wir ihn w.o. skizzierten, gelten. Die Gebeine des Johannes werden in Suceava in einem Holzsarg aufbewahrt, über den im 16. Jh. ein silberner Schrein gearbeitet wurde, auf dessen Deckel Ikonen mit Darstellungen der Heiligenvita gelegen haben sollen[52]. Der noch heute verwandte Silberschrein und zwei der bislang beschriebenen Ikonen sind nach Ansicht von Corina Nicolescu Werke des 16. Jh.s, die formal auf (nicht

bekannte) Vorbilder um 145o zurückgehen[53]. Dieser silbergetriebene Schrein und die beiden Ikonen stellen u.E. auch inhaltlich eine frühere Stufe dar, als die anschließend zu erwähnenden Johannesfresken, deren Datierung in das 16. Jh. feststeht. Dafür einige Beispiele, die anhand der Veränderungen in der Gestaltung der Motive eins und zwei den Aktualisierungsvorgang aufzeigen.

Motiv eins, der Widerstreit zwischen 'Griechen' und 'Lateinern' ist im Vitatext auf die Person des Kapitäns, der Johannes verleumdet und ihn später entwenden will, konzentriert. Glaubensverschiedenheit und Handelsneid stehen im Vordergrund. Die zwölf Bilder der Johannesvita auf dem Schrein lassen das Thema Glaubensstreit viel stärker hervortreten: Auf den Tafeln 1, 2 und drei sind neben dem Kapitän gleich eine größere Zahl westlich Gekleideter in anklagender Haltung zu sehen. Auf dem letzten Bild (12) wird der Kapitän in der Beischrift als "Franke" gekennzeichnet, was im Vitatext nicht vorkam. Bild 11 schließlich, zeigt eine Gruppe von "Frommen", die sich des Märtyrers annehmen. In dieser Potenzierung der 'Lateiner' und ihrer Bezeichnung als 'Franken' kann ein Anklang an die die Moldau zwischen 1371 und 1452 in ihren Bann ziehende Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Gegnern der Kirchenunion gesehen werden. Dafür spricht als weitere Beobachtung auch der Umstand, daß auf allen Darstellungen des 16. Jh.s Motiv eins im Hintergrund bleibt: Nurmehr ein "Franke" tritt als Verleumder auf – wie z.B. auf den Fresken von Voroneţ 1547, Roman 155o, Suceviţa 1581/96 – und seine Rolle erscheint immer rätselhafter (wie in Suceviţa). In den der Mitte des 15. Jh.s zugeschriebenen Werken (dem Silberschrein und den beiden Ikonen) wurde Motiv eins des Vitastoffes in Hinblick auf die Unionsfrage aktualisiert. Nach 1453 verlor diese Frage an Relevanz, die Johannesdarstellungen in Wandbildern lassen das ebenfalls deutlich erkennen.

Motiv zwei, der Glauben der marternden Obrigkeit, wird zum eigentlichen Betätigungsfeld der Meister bzw. ihrer kirchlichen und fürstlichen Auftraggeber, zum Instrument einer verschlüsselten Botschaftsübermittlung. Im Vitatext werden die Häscher als Sonne, Sterne und Feuer anbetende Heiden bezeichnet, als Mörder des Johannes tritt – Neomartyrerviten gemäß – ein Jude hervor. Die antisemitische Tendenz des Textes ist auf den bildhaften Vitagestaltungen der Moldau nicht mehr zu finden. Laut Beischriften sind auch die Mörder "Heiden" (Schrein, Voroneţ). Der Eparch erscheint auf allen moldauischen Darstellungen in muslimischer Kleidung, mit Kaftan und Turban, seine Leute sind auf den Ikonen und auf dem Schrein nach ihrer Kleidung eher mit Soldaten aus Menologbildern zu vergleichen. Auf allen Fresken des 16. Jh.s erfolgt nun eine eindeutige Identifizierung der Peiniger

des Johannes mit Osmanen[54]. Das beste Beispiel zeigt Voroneţ. Hier sind die Häscher, der Tradition folgend, in Beischriften zwar auch als "Heiden" ausgewiesen. Sie gleichen aber, bis auf Details der Kleidung, den als "turskij" und "tatarskij" Gekennzeichneten auf dem Verdammtenfries des Jüngsten Gerichts an der Westaußenwand dieser Kirche. Darstellung und Erzählstil sind, verglichen mit dem Schrein und den beiden Ikonen, dramatisiert und orientalisiert worden. Die Kleidung der Häscher entspricht auf den nachfolgenden Fresken immer exakter der osmanischen des 16. Jh.s. Der Eparch trägt in Suceviţa z.B. noch einen besonderen Amtskaftan und unter den Soldaten sind solche mit Tatarenhelmen zu sehen, da auch Tataren auf osmanisches Geheiß immer wieder in die Moldau einfielen. Die Fresken der Johanneslegende in Voroneţ bringen eindeutig Abscheu zum Ausdruck. Sie entstanden in dieser Interpretation wohl nicht zufällig: Kurz zuvor, im Jahre 1538, hatte eine erneute Plünderung Suceavas, diesmal durch Süleyman II., stattgefunden. Diese Bildreihe scheint zur Abwehr des Feindes aufzufordern.Der Voroneţ spezifische Stil ist in späteren Bildgeschichten des Johannes nicht wieder zu finden.

Für die Johannesgestaltung als Patron der Moldau war in den dreißiger Jahren des 16. Jh.s auch eine ganz andere Formel gefunden worden, und zwar als Märtyrer unter den Soldaten Christi. Anders als die Bildergeschichten wurde diese ikonenhafte Einzeldarstellung des Johannes im Sakralraum selbst, meist in Altarnähe, angebracht, wie z.B. in Humor (1535), Moldoviţa (1537) und später wieder in Dragomirna (16o9). Die sich in den dreißiger Jahren abzeichnende Tendenz zur Einzeldarstellung wurde nach dem Feldzug von 1538 unterbrochen, es folgten ab 1547 die Bildergeschichten von Voroneţ, Roman und Suceviţa, und zwar an den Außenwänden oder im Exonarthex, wo traditionelle Malvorschriften weniger rigide das Dekor vorschrieben, als das für den Innenraum der Fall war. Denn die Gestaltung der Johannes-Novi-Vita war im Bereich der Ostkirche ja eine Innovation der Moldau. Darstellungsweise und -Orte deuten im 16. Jh. weder das Verblassen der Schutzmacht des Johannes an, noch auch sollen sie nur dessen besondere Rolle im Abwehrkampf gegen die Türken unterstreichen, wie in vielen neueren rumänischen Arbeiten ausgeführt[55]. Johannes als orthodoxer Patron der Moldau besaß von Anbeginn eine komplexe symbolhafte Bedeutung, deren ein Element die Schutzfunktion war. Den Realitäten entsprechend, wurden Rolle und Funktionen des Johannes im 15. und 16. Jh. nur auf je verschiedene Weise ins Bild umgesetzt, wie die Analyse von Motiv eins und zwei zeigte.

Motiv drei, die Überführung des Schreines von Moncastro/Bielgorod/Cetatea Albă nach Suceava, ein allgemein beliebtes Bild in der Ostkirche, wie z.B. die Ivan-Rilskij-Darstellungen auch zeigen, hat für die Moldau besonderen, einmaligen, Symbolgehalt. In den beiden sicher erst in der Moldau verfaßten Absätzen der

Vita wird erwähnt, daß Fürst Alexander auf den Rat des Moldaumetropoliten Iosif den Johannesschrein von einem nicht näher bezeichneten Ort nach Suceava bringen ließ[56]. Iosif war erst nach langjährigem Zwist zwischen der Moldau und dem ökumenischen Patriarchat als rechtmäßig geweiht anerkannt worden (14o1). Der Synodalbrief des gleichen Jahres läßt erkennen, daß Iosif vom galizischen Metropoliten zum Bischof von Asprokastron (Moncastro/Cetatea Albă) geweiht worden war[57]. Da dieser Sitz im frühen 15. Jh. nicht mehr erwähnt wird, könnte man seine Verlegung nach Suceava annehmen - ein damals nicht unüblicher Vorgang, denkt man z.B. an die Verlegung des Sitzes von Vicina an der Donau nach der walachischen Hauptstadt Curtea de Argeş im Jahre 1359[58]. Als Bischof des Schwarzmeerhafens Moncastro konnte Iosif somit auch ohne weiteres Kenntnis von dem Wunder wirkenden Johannesschrein erlangt haben, unabhängig vom Aufbewahrungsort des corpus.

Das translatio-Bild des Johannesschreins ist in vielen moldauischen Kirchen als einzige Darstellung des Patrons gemalt worden, wie z.B. auch in der den Schrein bewahrenden hl.-Georgs-Kirche zu Suceava. Abgesehen von der Schutzfunktion dieses Bildes für die Moldau - analog etwa dem hl. Markus für Venedig und dem hl. Georg für Genua -, weist vor allem diese Johannesdarstellung auf die Anfänge des Fürstentums und seine eigene, von Konstantinopel anerkannte, geistlichen Hierarchie hin. Damit wurden die Heiligenvita und ihre bildhafte Umsetzung in der Moldau zugleich zu Instrumenten der Vermittlung von Herrschaftsideologie in den der jeweiligen Zeit gemäßen Formen.

Anmerkungen

1. Für die Chronologie ist zu verweisen auf Z a c h, Krista: Das Türkenbild in der Moldau des 15. und 16. Jh.s am Beispiel der Darstellung Johannes des Neuen. In: Südost-Forschungen 4o(1981), im Druck.
2. Die Datierungsfrage ist ungeklärt, wird aber in der rumänischen Literatur (in fehlerhafter Analogie mit der Ermordung des B. Angelus da Spoleto, bei Moncastro 1314, vgl. Ivan D u j čev: Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV, in: Medioevo bizantino-slavo. Bd. 1, Roma 1965, S.413) auf "etwa 133o" gelegt, vgl. zuletzt z.B. M. P ă c u r a r i u: Istoria bisericii ortodoxe române, Sibiu 1972, S.63; R. T h e o d o r e s c u: Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (sec.X-XIV), Bucureşti 1974, S.178, 199, 213; C.C. und D.C. G i u r e s c u: Istoria românilor, Bd. 1, Bucureşti 1975, S.243-244.
3. T h e o d o r e s c u (S.213, Anm.162) vermutet ohne Angabe besonderer Gründe in dem Kapitän eventuell einen Venetianer.
4. In rumänischer Tradition und Forschung wird das "Bjelyi grad" des Textes mit der slavischen Bezeichnung für Moncastro - Bjelgorod (vgl. G i u r e s c u, ebenda) - gleichgesetzt, so zuletzt auch bei P ă c u r a r i u, S.63 und T h e o d o r e s c u, S.213. Überzeugende textkritische Argumente für eine Identifizierung des Ortes mit Vosporo/Kerč trug P. S. N ă s t u r e l vor in: Une prétendue oeuvre de Grégoire Tsamblak: "Le martyre de Saint Jean le Nouveau", in: Actes du Premier Congrès International des études balkaniques et sud-est européennes, Bd. 7, Sofia 1971, S.345-351.

5. Als Textgrundlage wurde die kirchenslavische Ausgabe von P. Rusev und A. Davidov (im folgenden zitiert) zugrundegelegt, für deren Übersetzung ich Herrn Dr. H.-J. Härtel, München, vielmals danke: Grigorij Camblak v Rumynija i v starata rumynska literatura. Sofija 1966, S. 9o-1o8 (parallel mit bulgarisch). Dieser Passus (Text, S. 92 folg.) gleicht einer Stelle in Franziskanerchroniken des 14. Jh.s über das Martyrium von drei Mönchen in "...India iuxta Trabesundam... contrada de Arzenga" (Erzerum in Großarmenien, südlich Trapezunt), die der Kadi unter freiem Himmel, vor Volk und "Bischof" 1314 zum Bekenntnis zu Mohammed aufforderte, was sie verweigerten (vgl. Dujčev, S.4o8-4o9).
6. Wenn auch nicht auf Juden bezogen, kommt das Motiv des Erstarrens bei den fünf Märtyrern von Vidin 137o vor, vgl. ebenda, S.42o-421.
7. Vgl. Text, S.1o6. Wenn der Schrein 14o2 (traditionell) oder 1414/15 (vgl. den Moldauchronisten des 17. Jh.s, Grigore Ureche: Letopisețul Țării Moldovei, ed. P.P. Panaitescu, București 1955, S.71) nach Suceava kam, ergibt sich für die Ermordung des Johannes der Zeitraum 132o bis 1345.
8. Vgl. Anm. 7, oben. Die Angabe Ureches (1414/15) ist glaubhafter.
9. Vgl. Text, S.1o6/1o8. Dieser Teil wurde sicher in der Moldau abgefaßt. Seit dem 16.Jh. steht der Schrein in der Klosterkirche Sf. Gheorghe, Suceava. Das Kloster trägt den Namen Johannes des Neuen.
1o. Erstaunlich bleiben die Gemeinsamkeiten des Textes, der Topoi, mit franziskanischen Märtyrerlegenden des 14. Jh.s in Südosteuropa, vgl. Anm. 5 und 6, oben.
11. Vgl. Rusev-Davidov, S.194; G. Călinescu (Hg.): Istoria literaturii române, Bd. 1, București 197o, S.254 (fälschlich datiert: 1434).
12. Die Vita wird allgemein dem bulgarischen Gelehrten und späteren Metropoliten von Kiew, Gregor Camblak, zugeschrieben, vgl. z.B. Rusev-Davidov; Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, hg. von M. Bernath und F. von Schröder, Bd.1, München 1972-74, S.283.
13. Une prétendue oeuvre, S.349-351.
14. Vgl. Text, S.92.
15. Ebenda, S.92, 1oo, 1o6.
16. Ebenda, S.92.
17. Ebenda, S.92, 1oo.
18. Vgl. G. Brătianu: La mer Noire. Des origines à la conquête ottomane. München 1969 (Acta historica.9), S.18o-182, 222-224, 246, 267; G. Ostrogorsky: Geschichte des byzantinischen Staates, München 1963, S.369-387; G. Astuti: Le colonie genovesi del Mar Nero e i loro ordinamenti giuridici, in: Colloquio romeno-italiano - "I Genovesi nel Mar Nero durante i secoli XIII e XIV (künftig: Colloquio), București 1977, S.1o8.
19. The Encyclopedia of Islam. New Ed., Leiden (künftig: Encyclopedia): Bd.4,1978, S.868/2; Bd. 5, 1979, S.136/2: Die Krim hieß damals auch Armenia Magna. Die Armenier waren seit dem 11. Jh. besonders nach Kaffa ausgewandert, vgl. Brătianu, S.222-223.
2o. Vgl. die Karte S.89 des Großen historischen Weltatlas, Teil 2, München 197o.
21. Astuti, S.1o7-1o8; Brătianu, S.223-224.
22. Astuti, S.1o2, 1o6-1o8; Papacostea, Șerban: Die politischen Voraussetzungen für die wirtschaftliche Vorherrschaft des Osmanischen Reiches im Schwarzmeergebiet (1453-1484), in: Münchner Zeitschrift für Balkankunde, 1(1978) S.217-245 - die vorerst beste Zusammenfassung zum Thema sowie für die Zeit davor, M. Balard: Notes sur les Ponts du Bas-Danube au XIVe siècle, in: Südost-Forschungen 38(1979) S.1-12.
23. Astuti, S.1o1-1o2, 1o6-1o8; Ostrogorsky, S.331, 387, 39o,393, 419-42o, 456-457.
24. Encyclopedia, Bd.5, S.136/1; Bd.4, S.868/2, 891/2.
25. Ebenda, Bd.5, S.136/2.
26. S.4o9-41o.
27. Encyclopedia, Bd.5, S.136/2; Bd.4, S.319/2.
28. Ebenda, Bd.5.

29. Ebenda, Bd.4, S.868/2; Brătianu, S.222-223.
3o. Astuti, S.116, 119.
31. Dujčev, S.413.
32. Unter dem Namen "Gotthia" in Alt-Krim/Solkhat (137o), vgl. H. Gelzer: Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte, München 19oo, S.252. Für das 1332 erwähnte Vosporo/Kerč als Metropolie vgl. Encyclopedia, Bd. 4, S.892/1.
33. Vgl. dazu Dujčev; Constantin Andreescu: Așezări franciscane la Dunăre și Marea Neagră în sec. XIII și XIV, in: Cercetări istorice 8-9,1(1932-1933) S.151-163.
34. Astuti, S.116-117; Ș. Papacostea: Caffa et la Moldavie face à l'expansion ottomane (1453-1484), in: Colloquio, S.135, 137.
35. Papacostea, Caffa, S.135.
36. Vgl. Zach, Anm. 42 sowie einen Quellentext bei Ostrogorsky, S.421.
37. Encyclopedia, Bd.5, S.136/2.
38. Für den Hinweis antisemitischer Tendenzen in Neomärtyrerviten danke ich Herrn Dr. H.-J. Härtel, München.
39. Vgl. Anm. 2, oben.
4o. Vgl. Dujčev, S.4o9, 413.
41. Vgl. einige Hinweise auf die Zusammensetzung der Bevölkerung bei N. Beldiceanu: La conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albă par Bayezid II, in: Südost-Forschungen 23(1964) S.56-58, mit Erwähnung von griechischen, armenischen, jüdischen Kaufleuten sowie auch bulgarischer und einiger rumänischer Bewohner. Gegen Moncastro als Ort der Ermordung spricht noch in allgemeiner Weise eine von Dujčev, S.41o-411 mitgeteilte Quelle, die Genuesen hätten um 1316 in den vom Bulgarenzaren beherrschten Gebieten, einschließlich Moncastro, keinen Handel treiben dürfen. Die Vita setzt aber ein gutes Einvernehmen zwischen dem Eparchen und dem italienischen Kapitän voraus.
42. Vgl. Anm. 32, oben.
43. Vgl. Theodorescu, S.217.
44. Vgl. Papacostea, Caffa, S.142.
45. Ebenda, S.145-147; D.E. Pitcher: An Historical Geography of the Ottoman Empire from earliest times to the end of the sixteenth century, Leiden 1972, S.95.
46. Andreescu, S.16o.
47. Laut P. Ș. Năsturel: Quelques observations sur l'union de Florence et la Moldavie, in: Südost-Forschungen 18(1959) S.84-87, waren es vier. Die rumänisch-orthodoxe Kirche anerkennt nur zwei, vgl. z.B. Păcurariu.
48. Vgl. Pitcher, S.93-94 (Datensammlung); P.Ș. Năsturel und M. Cazacu: Une démonstration navale des Turcs devant Constantinople et la bataille de Kilia (1448), in: Journal des Savants 6-9(1978) S.197-2o1.
49. Von ihm sind folgende Bemerkungen überliefert: "I have won the key of the door to the whole of Moldavia, and also to Hungary, the whole region of the Danube, Poland, Russia, and Tartary, and the entire coast of the Black Sea" (nach: A. A. Vasiliev: The Goths in the Crimea, Cambridge/Mass. 1936, S.265.
5o. Vgl. Angaben dazu bei Zach, Anm. 34.
51. N. Cartojan (Hg.) e.a.: Istoria literaturii române vechi, București 198o, S.192.
52. C. Nicolescu: Icoane vechi românești, București 1971, S.27; Dies.: Un nou fragment din racla pictată a Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, in: Mitropolia Moldovei și Sucevei 44, 7-8(197o) S.378.
53. Ebenda.
54. Vgl. Abb. 35, 43, 45, 52 in: Voroneț, hg. von M.A.Musicescu und S. Ulea, București 1971.
55. Vgl. S. Ulea: Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești. Teil 1-2, in: Studii și cercetări de istoria artei 1o,1(1963) S.57-

91 und 19,1(1972) S.37-53 als Ausgangspunkt dieser These.
56. Vgl. Text, S.1o6.
57. Vgl. Nr. 3226 und 3227, S.447-451, in: Le Patriarcat Byzantin. Ser. I., Vol. 1, Fasc.6, hg. von A.A. Darrouzès, Paris 1979.
58. Auf diese Parallele verwies T h e o d o r e s c u, S.216-218; Beispiele der Versetzung von Bischöfen von südöstlichen auf weiter westlich gelegene oder neu geschaffene Sitze sind für das 14. Jh. besonders zahlreich, vgl. Le Patriarcat Byzantin, ebenda, passim.

EKATERINA MANOVA

ÜBER MALEREI IN BULGARIEN NACH DEM 15. JH.

Einige spezifische Besonderheiten der Ikonographie der Wandmalerei aus der Zeit vor der bulgarischen nationalen Wiedergeburt

Die bildende Kunst jeder historischen Epoche hat ihre Gipfel. Wenn man sie miteinander vergleicht,wird man auch Perioden der Blütezeit, des Sammelns von Erfahrungen und sogar eines zeitweiligen (oder scheinbaren) Stillstandes feststellen können. Aber in all diesen Epochen entfaltet sich eine Tätigkeit des Suchens und der Anwendung der Ergebnisse, die ihrerseits einen bedeutenden und wichtigen Teil der Kulturentwicklung des bulgarischen Volkes bildet. Die Periode der osmanischen Fremdherrschaft in Bulgarien bis vor dem Aufschwung während der Zeit der nationalen Wiedergeburt trägt die Merkmale einer Einschränkung in gewissen traditionellen Formen sowohl in dem architektonischen Schaffen als auch bei den Wandmalereidekorationen der Innenflächen der öffentlichen Bauten, von denen uns nur die religiösen bekannt sind. Der Hauptgrund dafür ist vor allem in den begrenzten politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten des bulgarischen Volkes unter den damaligen Verhältnissen zu suchen.

Trotzdem kann man in der bulgarischen Wandmalerei aus dem 16. und 17.Jh. auch Veränderungen entdecken, die im Laufe der Zeit eingetreten waren. Man kann das sogar in jenen Gestalten und Kompositionen beobachten, die in der mittelalterlichen Malerei der christlichen Kultusbauten schon im 12.Jh. erschienen waren und Stützpunkte für die dogmatische Interpretation der religiösen Thematik und der Symbolik der mit Wandmalerei bedeckten Flächen in diesen Kirchen enthalten.

Es scheint uns, daß es unter diesen Veränderungen auch solche gibt, die beständig werden und sogar spezifisch für die Zeit vor der Periode der nationalen Wiedergeburt der bulgarischen Kunst sind (um das 16.-17.Jh.).Wir werden versuchen, manche dieser spezifischen Züge zu umreißen.

Bei den meisten bulgarischen Denkmälern aus dem 16.-17.Jh. ist die gewölbte Fläche der Apside von den großen Proportionen der Mutter Gottes in der Stellung Oranta, Širšaja

nebes, ausgefüllt und verstärkt den Eindruck, daß sie Christus beschützt, wobei ihre ausgebreiteten Arme wie Flügel aussehen. Das ist der Fall bei den Wandmalereien in der Kirche des Dragalevci-Klosters und der Kirche Hl. Petka im Dorf Vukovo, den Kirchen des Kremikovci-Klosters und des Klosters unweit vom Dorf Bilinci (Jaroslavci), den Kirchen Christi Geburt und Hl.Georgi in Arbanasi.
Auch dieses Thema hat seine Sujets- und Kompositionsentwicklung, die nicht nur in der Zusammensetzung der Teilnehmer, sondern auch in dem Auftragen des Hintergrunds und des Scheins hinter der Mutter Gottes und Christus zum Ausdruck kommt, wie dies in Nesebar, Vukovo, Bilinci, Arbanasi erreicht ist.
Ein anderes wichtiges Glied in der Wandmalereidekoration der mittelalterlichen Kirchen nicht nur in Bulgarien, sondern auch in anderen Ländern, ist die Komposition Mariä Himmelfahrt. Ihr Sujet und ihre Ausführung weisen veränderliche Details auf.
Beständig ist auch die schon veränderte Komplettierung des Heiligen Abendmahls. Der achteckige Tisch, das Geschirr darauf, das gemeinsame Handtuch für alle Tischgenossen und die Stellungen von Juda und Joan zeugen sowohl von einer Wahrung der Tradition wie auch von neuangenommenen Ergänzungen, wie dies der Fall in der Kirche Hl.Todor im Dorf Boboševo, Bezirk Kjustendil, besonders bei der Wiedergabe von Gefäßen und Möbeln, ist. Ähnlich sind auch die architektonischen Ensembles, gezeichnet auf dem Hintergrund der meisten Episoden. Der Vergleich zeigt, daß der Beginn mancher Neuerungen noch im 14.Jh. zu suchen ist.
In der Kirche des Kurilo-Klosters kennzeichnend für das Heilige Abendmahl ist die klare Behandlung vieler Details, der Versuch, die Gesichter der einzelnen Teilnehmer zu individualisieren und besonders eine intellektuelle Verbindung zwischen ihnen zu schaffen. Die Meister haben auch eine Verbindung mit der älteren bulgarischen Wandmalereipraxis durch Hinzufügen von Vela über den Gebäuden des Hintergrunds, sowie in dem Sessel mit einem zylindrischen Kissen für Christus wie auch in der Kleidung gezeigt. Bei der Abbildung der Bank ohne Lehne für die Apostel kann man sogar eine unmittelbare Beobachtung annehmen.

In der Seslavci-Klosterkirche bilden der viereckige Tisch und die Sitze rundherum einen Bestandteil eines einheitlichen Komplexes, was auch als Bindeglied in der Komposition dient. Alle am Tisch sitzenden Figuren sind in sich versunken und mehr statisch, und das gemeinsame Handtuch ist sehr schematisch wiedergegeben. Eine Besonderheit der Szene, sie von der Handlung im Zentrum absondernd, bilden die außerhalb der Gruppe der Tischgenossen stehenden Figuren an beiden Enden des Panneaus.
In der Klosterkirche Erzengel Mihail in Bilinci ist für das Heilige Abendmahl wenig Platz gelassen. Auch die Figuren sind etwas gedrängt. Der halbrunde Tisch mit dem vielen Geschirr und dem in reichen Falten gelegten Handtuch für die Tischgenossen hat eine kompliziert verzierte Vorderseite, die an Metalltechnik erinnert, aber er ist in seiner rechten Ecke teilweise von dem Bogen mit den Gestalten von Märtyrern in Medaillons verdeckt.
Von Grund auf verändert sich die Dekoration des Gewölbes in den Tempeln. Am deutlichsten ist das in dem Naos und besonders in den halbzylindrisch gewölbten Räumen der spätmittelalterlichen bulgarischen Kirchen.
Als ganz allgemeines Merkmal dieser veränderten Dekoration kann man die in Medaillons (meistens drei) dargestellten Brustbilder Christus (Emanuil, Pantokrator, Vethij Denmi) vor allem auf dem halbzylindrischen Gewölbe über dem Naos betrachten; in selteneren Fällen findet man solche Medaillonsbilder auch auf den Gewölben der Vorhallen. In manchen Kirchen sind in einem oder zwei dieser großen Zentralmedaillons die Mutter Gottes oder Joan der Täufer abgebildet. Die beiden kommen fast immer neben dem einen oder anderen Bild Christus vor, und wenn sie nicht zusammen mit seinen übrigen gleich großen Darstellungen sind, so findet man sie wenigstens unter den sich in einem Ring befindenden kleinen Medaillons um das große Zentralmedaillon mit der Gestalt von Christus Pantokrator herum. In dem fortgeschrittenen 14.Jh. war wahrscheinlich schon sehr verbreitet das Umgeben der Gestalt Christus von vielfarbigen runden oder vieleckigen Scheinen, wie wir das bei der Christi Himmelfahrt in der Klosterkirche in Zemen sehen.

Seit dem 16.Jh. wird eine Vergrößerung der Zahl der Medaillons auf dem Gewölbe der gewölbten Einschiffskirchen in Bulgarien beobachet, wie z.B. Hl.Petka in Vukovo, Hl.Petka Samardžijska in Sofia (auch in der Klosterkirche in Karlukovo, der KircheHl. Teodor Tiron und Teodor Stratilat in Dobărsko), in den Klosterkirchen von Ilienci, Bilinci, Alino, Kurilo, Iskrec und den Kirchen Christi Geburt in Arbanasi und Hl.Nikola in Maritza.
Zu einer folgenden Periode gehört die alte Kirche Hl.Petka in Vukovo. Vier Medaillons auf dem Zenit ihres Gewölbes stellen Christus aus Christi Himmelfahrt, Pantokrator, Etimasia und den Engel aus dem Großen Rat, dar. Spezifisch ist der Thron - ein reduzierter Hinweis auf die Etimasia und selten auf dem Gewölbe vorkommend, und andererseits die Abwesenheit von Christus Emanuil und Vethij Denmi.
In dem Alino-Kloster hat der Zentralstreifen von dem Gewölbe in dem Naos die Darstellungen Christi aus Christi Himmelfahrt, Pantokrator, des Engels aus dem Großen Rat und der Verklärung Christi umfaßt. Die letztere befindet sich auf einem ungewöhnlichen Platz - am westlichen Ende des zylindrischen Gewölbes.
Andere Abarten in der Vereinigung der Gestalten Christi auf den Gewölben findet man in der Kirche des Klosters in Iskrec, und zwar: Emanuil, Großpriester, Pantokrator.
Auch in der Kirche Hl.Petka Samardžijska sehen wir auf dem Zenit des Gewölbes vier Gestalten Christi, wobei die eine aus der in drei Glieder geteilten feierlichen Komposition der Christi Himmelfahrt stammt und die übrigen Pantokrator, Emanuil, den Engel aus dem Großen Rat zeigen.
Einen bedeutenden Platz auf dem halbzylindrischen Gewölbe des Mittelschiffs in der Kirche Hl.Teodor Tiron und Teodor Stratilat in Dobărsko nehmen die vier Gestalten Christi ein: aus Christi Himmelfahrt, Emanuil, Pantokrator, der Engel aus dem Großen Rat auf dem Hintergrund eines von einem Kreis umgebenen rautenförmigen Scheins.
Auch hier, wie in der Malerei im Dorf Maritza, befindet sich das Bild des Pantokrators in einem mit kleinen Medaillons ausgefüllten Doppelkreis. Im westlichen Teil des Gewölbes ist ein Medaillon mit dem Bild der Mutter Gottes Odigitria gemalt. Man muß den für die Epoche neuen Platz der Komposition der Verklärung Christi - im südwestlichen Teil des Gewölbes, hervorheben.
Die Klosterkirche der Mutter Gottes in Karlukovo weist große Mannigfaltigkeit der Gestalten in Medaillons auf dem Zenit des gewölbten Teils des Naos und der Vorhalle, wo fünf Darstellungen, einschließlich auch Christus aus der Verklärung zu sehen sind,auf. Aufeinanderfolgend kommen nach ihm der Pantokrator, dann der seltener dargestellte Johannes der Täufer, der Engel aus dem Großen Rat, und in der Vorhalle -die Mutter Gottes und Erzengel Mihail.
Von der Dekoration des Gewölbes in der Klosterkirche in Ilienci, wo, wie es mit Recht behauptet wird, wenigstens Ubrus, Vethij Denmi und der Pantokrator abgebildet waren, ist nur das Antlitz des letzteren freigelegt.
Auf dem Gewölbe des Naos in der alten Kirche Hl. Nikola im Dorf Maritza, Bezirk Sofia, finden wir wieder drei Darstellungen Christi - Pantokrator, Emanuil und aus Christi Himmelfahrt. Der Ubrus ist auch eingeschlossen, aber in jenem Teil der Himmelfahrt, der sich an der Vorderseite des Voraltarbogens befindet.
Entscheidend neue Details bei der Darstellung von Christusgestalten enthält die Wandmalerei in der Kirche des Klosters beim Dorf Bilinci, zusammen mit Komponenten der Himmelfahrt und dem Ubrus. Hier wird Christus schon in vier verschiedenen Typen gegeben: Pantokrator, aus der Himmelfahrt, dem Ubrus und Vethij Denmi. Das Bild in dem vierten Medaillon wird nicht als dies des Engels aus dem Großen Rat, sondern als das Bild des Patrons dieser Klosterkirche - des Erzengels Mihail, gedeutet.
Auf den Wandmalereien der Klosterkirche in Bilinci beobachten wir eine Gruppierung der Gewölbemedaillons zu je zwei entsprechend ihrem Schein.Vethij Denmi und Christi Himmelfahrt sind von vielfarbigem Schein aus dreifachen Reifen umgeben. Bei Pantokrator und Erzengel Mihail ist der Schein aus kleinen Quadraten in verschieden gefärbten Kreisen gebildet, die ihrerseits von einem zweiten bunten Schein mit der Form eines verlängerten Rhombus umgeben sind.
Die Stellung des Ubrus in unmittelbarer Nähe der Apsidekoncha folgt einer alten Tradition. Man findet ihn noch an einer der Wände des Kuppelunterbaus in der alten Kirche von Bojana. Dann finden wir ihn in Berende oberhalb des Zenits des Bogens des Apsidegewölbes zwischen den bei-

den Figuren, welche Mariä Verkündung bilden. An derselben Stelle sehen wir ihn auch in der alten Kirche im Dorf Maritza, Bezirk Samokov, aber schon als Bindeglied mit dem einen Teil der Komposition der Christi Himmelfahrt. Denselben Platz nimmt der Ubrus auch in der Komposition der Himmelfahrt in der Klosterkirche beim Dorf Bilinci ein, was sich auch in der Kirche Hl.Georgi im Dorf Studena, Bezirk Sofia, in Ceparlinci, Dobărsko, Hl.Petka Samardžijska und anderswo wiederholt.
Augenscheinlich haben wir eine stabile, aber nicht unveränderliche ikonographische Praxis.
Als detaillierter ausgeführt ist die Darstellungdes Pantokrators auf dem Gewölbe der Vorhalle der Hauptkirche des Bačkovo-Klosters anzunehmen. Außer der imposanten Figur des Allerhalters ist die eine große Fläche einnehmende Kompostion von einem inneren ununterbrochenen ornamentalen Kreis mit den Bildern von Cherubinen und von einem anderen äußeren Kreis aus Medaillons mit den Gestalten der Apostel und anderer Heiligen umgeben; außerhalb derselben sehen wir Illustrationen aus dem Leben Johannes des Täufers.
Lakonisch und zurückhaltend ist die Himmelfahrt in der Kirche Hl.Stefan in Nesebăr mit dem runden Schein in drei Blauabstufungen hinter Christus dargestellt, und der Regenbogen, auf dem er sitzt, ist nur durch zwei Halbkreise angedeutet.
Die Darstellung von Sitzungen der verschiedenen Okumenischen Konzilien der christlichen Kirche im Osten kommen in Bulgarien hauptsächlich nach dem 15.Jh. vor, obschon sie in anderen Ländern einige Jahrhunderte früher erscheinen. Im allgemeinen wird diese Darstellung in der Kirche Petăr und Pavel in Tărnovo zu den üblichen Werken der Wandmalerei nach dem 14.Jh.gerechnet.
Die am besten erhaltenen Darstellungen dieses Themas in Bulgarien befinden sich jedoch in der Kirche der Christi Geburt in Arbanasi und in dem Speisesaal im Bačkovo-Kloster In denselben Denkmälern finden wir auch die reich entfaltete Komposition des Jesse- Baums. Sie befindet sich auch im Kloster von Kurilo.Diese Komposition war ein Bestand - teil auch der Wandmalereien der Seslavci-Klosterkirche, sowie der Kirche Christi Geburt in Arbanasi. Interessant sind die Gestalten der antiken Schriftsteller und Philosophen, eingeschlossen in dieser Komposition in der Wandmalerei-

dekoration des Speisesaals im Bačkovo-Koster.
Eine der ständigen Gestalten rechts von der Eingangstür der westlichen Mauer in den spätmittelalterlichen religiösen bulgarischen Denkmälern ist Erzengel Mihail. Aber während in der bulgarischen religiösen Malerei aus dem 14.Jh. er oft nachdenklich aussieht, ist er in vielen Denkmälern aus dem 15.Jh. in kriegerischer Stellung dargestellt und hat etwas von der ruhigen und heiteren Stimmung des Erzengels Gabriel aus der Mariä Verkündung.
Beliebt werden im 16.-17.Jh. auch die bulgarischen Heiligen Joan Rilski, Prohor Pčinski, Joakim Sarandaporski, Gavril Lesnovski. Mit Recht sehen darin einige Autoren eine patriotische Note, nach der die Maler gestrebt haben.
Sowohl in Zemen als auch in Dobărsko befinden sich die Gestalten von Joan Rilski und Joakim Sarandaporski in dem Bogengang, aber bei der zweiten Kirche sind sie in dem südlichen Schiff, wobei außer ihnen auch Prohor Pčinski und Evtimij dargestellt sind. Joan Rilski ist auch in dem Draggalevci- und Ilienci-Kloster abgebildet. Diese bulgarischen Heiligen - Einsiedler wurden auch in den Klosterkirchen in Alino, Seslavci und Karlukovo, in der Kirche Hl.Nikola im Dorf Maritza, Hl.Petka Samardžijska in Sofia u.a. dargestellt.
Es gibt Kirchen mit neukanonisierten ebenso bulgarischen Heiligen wie Hl.Petka Tărnovski, Hl.Nikola Novi Sofijski, wie dies der Fall in der Kirche des Kurilo-Klosters ist. Das sind vor allem Bulgaren, die während der osmanischen Fremdherrschaft für Volk und Glauben gelitten haben, Sonderbar erscheint hier die Abwesenheit von Joan Rilski.
Als ein seltener vorkommendes, aber, wie es scheint, immer wieder erneuertes ikonographisches Sujet kann man die Heilige Messe im Altarraum betrachten, wie sie in der Klosterkirche bei Seslavci und der Kirche Hl.Teodor Tiron und Teodor Stratilat in Dobărsko gemalt ist, und zwar dort, wo man gewöhnlich Evcharistia oder Melismos zu sehen erwartet.
Immer beliebter wird das Thema des Jüngsten Gerichtes.Seine Interpretation geht aus dem traditionellen und ein wenig ausdruckslosen Schema hinaus, das wir aus den Dekorationen auf den westlichen Außenmauern der Kirchen in Dragalevci und Kremikovci kennen. In der Kirche Hl.Dimităr des Kolsters nordwestlich von Boboševo (15.Jh.) hat man

ihr einen mehr Genrecharakter gegeben. Ahnliche Elemente dringen in dieses Thema auch in einer späteren Zeit ein. Die im Speisesaal des Bačkovo-Klosters dargestellte Komposition des Jüngsten Gerichts kennzeichnet sich durch vielseitige thematische Vollständigkeit und Einzelnheiten und enthält ausdrucksvolle Details, was den Entwurf der Gestalten und die Zusammensetzung der sie vereinigenden Gruppe betrifft.

Als charakteristisch für diese späte Periode der osmanischen Fremdherrschaft in Bulgarien erwies sich auch die Bezeichnung der Episode des Einzugs Christi in Jerusalem mit dem ziemlich lokal klingenden Zvetonosie (Blumentragen) wie dies der Fall in den Kirchen von Dragalevci- und Alino-Kloster, in Dobărsko, Hl.Petka Samardžijska in Sofia, in der Kirche Hl.Nikola im Dorf Maritza ist.

Aufgrund der Beobachtungen über eine Reihe von Denkmälern aus dem 15.-17.Jh. kann man einige spezifische Bestandteile ihrer Dekoration feststellen. Einen Zentralplatz nehmen die Brustbilder auf den Gewölben ein.

Man muß noch hervorheben, daß vor allem der Pantokrator und Emanuil dargestellt werden und die anderen Figuren oft wechseln. Eine Stabilität beobachtet man auch bei dem Ubrus als unveränderlichen Bestandteil der Himmelfahrt. Eine gewisse Folgerichtigkeit entdeckt man auch beim Komplettieren der beständigen Komposition des Heiligen Abendmahls und der Mariä Himmelfahrt.

Ein besonders reicher architektonischer Hintergrund und viele, ihrer Zusammensetzung nach verschiedene Gruppen von Anwesenden charakterisieren MariäHimmelfahrt in der Kirche Hl.Stefan in Nesebăr. Ein runder Schein leuchtet hinter Christus und auf kleinen Wolken sitzen einzeln Apostel und Engel. In diesem zusammenfassenden Bild sind auch syrische Psalmensänger, die auch auf anderen Bildern Mariä Himmelfahrt begleiten, eingeschlossen, aber sich außerhalb ihrer Rahmen befinden.

Beständige charakteristische Details findet man auch in dem Heiligen Abendmahl. Das Hauptaugenmerk wird auf die Gruppe um den Tisch herum und die Stellung der Tischgenossen gerichtet. In Kurilo sitzt Christus auf einem Thron. Als Bindungsglied mit der älteren ikonographischen Tradition kann man das Velum zwischen den Gebäuden auf dem Hintergrund betrachten. Neben der Hauptgruppe - Aposteln und

Christus - die in Seslavci in einer durch die Möbel getrennten Ecke sich am rechten und linken Rand des Rahmens befindenden Figuren, erscheinen wie unbeteiligte Beobachter der Zentralhandlung.

Da in der Klosterkirche bei Bilinci wenig Platz für das Heilige Abendmahl gelassen wurde, führte dies zum Zusammenrücken der Teilnehmer und Abschneiden der Vorderseite des Tisches. In dieser Szene fallen die innere Verbindung und der nachdenkliche Ausdruck der Teilnehmer auf.

Als allgemein für diese Periode erwiesen sich auch die beliebten ornamentalen Motive. Am häufigsten wurden die weisse Halbpalmette auf schwarzem Grund und die ineinander gemalten Dreiecke, welche als Trennzeichen zwischen den einzelnen Registern, Szenen, Gestalten oder Teilen der Wände und Gewölben dienten, verwendet. Hier müssen wir auch den malerischen Bogengang erwähnen, der die Gestalten der stehenden Heiligen voneinander trennt. Eine große Anwendung hat auch der kleine sich windende Zweig als Grundlage für die Friese mit Medaillons oder anderen Registern des dekorativen Systems.

Eine andere beständige Gruppe bilden die Gestalten der bulgarischen Heiligen - Einsiedler und Märtyrer.

Neben den alten erhebt die Periode der osmanischen Fremdherrschaft auch ihre eigenen Märtyrer für den Glauben der Väter. In Bilinci-Kloster ist das der Hl.Stefan der Neue und im Kurilo-Kloster - der Hl.Nikola der Neue.

Mit ihren Veränderungen der ikonographischen Sujets-, Ornamenten, und in gewissem Grade auch Koloritbesonderheiten zeugen die bulgarischen Wandmalereien aus einer späteren Periode der osmanischen Fremdherrschaft in Bulgarien von einer neuen Richtung in dieser Kunst.

JENS FLEISCHER

THE ROLE OF ICON PAINTING IN THEOLOGICAL CONTROVERSIES

Michael Damaskinos' Trinity Concept

With one plate

In the mid-1580s the Cretan artist Michael Damaskinos painted an icon representing the Divine Liturgy. The panel, which is now in the Museum of the Aghia Ekaterini church in Herakleion, shows a scene with a dogmatic content. In this panel the New Testament Trinity is placed in the middle of a circle of angels, who are all taking part in the celebration of the Divine Liturgy. All the angels appear on a background of grey and white clouds symbolizing the celestial sphere. The lowest part of the icon shows a man and a woman resting on a partially visible globe.

Both MANOLIS CHATZIDAKIS and ANDREAS XYNGOPOULOS have confirmed that Damaskinos' icon brings forth a new iconography and that the theme is influenced by the Italian painting of the period. This communication deals with a New Testament Trinity in the composition, which has seemingly never been investigated. We shall therefore make a further description of this iconography (Fig. 1).

The figures of the triune Deity are placed next to each other in such a way that their halos are almost on the same horizontal level. Following the traditional scheme (supported by the first verse of Psalm 109 (110))the Son is seated at the right hand of the Father. He is wearing a sacerdotal attire, the bishop's dalmatica, while God the Father is depicted as a grey-haired elder - "the Ancient of days" - according to the vision of Daniel 7,9.

The Son is performing the act of the High Priest receiving paten and chalice from a procession of angels at his right hand. The inclination of Christ's head and of the upper part of his body towards the angels underlines his active participation in the liturgy: "Thou art He that offerest, and art offered; and that acceptest and art distributed".

By this inclining movement His halo loses its contact with the halo of the dove of the Holy Ghost, which is in the middle of the Trinity. The Father has, on the other hand, a tangential contact with the dove's halo, as he is sitting in an upright, reposing position. Finally it should

be remarked, that the dove is flying towards the Father, but turns its head towards the Son.

The configuration of the halos and the movements of the figures have a decisive importance for the interpretation of the deeper meaning of this theme. It seems clear that with this iconography Damaskinos has tried to illuminate a theological problem - the filioque-question - which had been illustrated in art in various ways for several centuries before his time.

However, in elaborating his own conception of the Holy Trinity, Damaskinos has borrowed elements of older representations both from the late Byzantine and the West-European painting. In this pattern of Trinity-schemes an Italo-byzantine miniature of the second half of the 12th century plays a major role. The miniature is found in the well-known Cod. Suppl. gr. 52, which belongs to the Österreichische Nationalbibliothek in Vienna. Here the persons of the New Testament Trinity are in a concentric composition, known as the Paternitas-Typus (1).

In the West the New Testament Trinity is often built into a scene representing the Coronation of the Virgin, as it for example can be seen in a Gothic miniature from about 14oo. The drawing is in the Louvre (published in: André Michel, Histoire de l'Art). Virgin Mary is crowned by the Son and blessed by the Father. These two, together with the dove of the Holy Ghost, form a New Testament Trinity. Here their halos are at an equal distance from each other, but at the same time Christ is slightly bending his head towards the Virgin.

The idea of the Louvre miniature might be that Christ is made to move out of His static position - His eternal balance - and to perform a temporal act: the coronation of his Mother. As it is already noticed this kind of movement is more explicitly reused in Damaskinos' concept. Christ has, however, changed roles. From being the crowning Christ for Virgin Mary he has become the High Priest of the late Byzantine tradition.

Further, one should pay attention to a rare type of late Byzantine representation of the New Testament Trinity. It is found in a wall painting in the church of Perebleptos in Mistra, and it is dated to the late 14th century(published

in: G. Millet, Monuments byzantins de Mistra). Here the composition builds on a vertical principle: God the Father highest, under his feet the dove of the Holy Ghost, and beneath them Christ as High Priest behind an altar with a ciborium.

This iconography is parallel to the traditional view of the orthodox church that the Holy Ghost proceeds from the Father to the Son, which is usually represented in the baptism of Christ by the river Jordan. The importance of the scene in Perebleptos lies in the fact that Christ acts in two ways: He is the Son of God and the High Priest of all mankind. This double theme is reused by Damaskinos.

If we look at the relationship between the halos, Latin and late Byzantine iconographies offer interesting solutions. Painters in the West developed the triangular composition, which clearly demonstrates that there are equal distances between the three persons corresponding to the Western view that the Holy Ghost proceeds from the Father and the Son, in other words filioque.

This particular scheme seems to have ripened during the Italian Mannerism, and one of the most striking examples is Federico Zuccari's The Coronation of The Virgin. It was painted after 1566 and hung in the church of Il Gesù in Rome. Here the composition clearly demonstrates that there are equal distances between the three halos.

But very often the triangular scheme was simplified in order to underline the importance of the dogmatic content. In this case only God the Father was shown, appearing with three faces and holding an equilateral triangle. DIDRON has given us excellent examples of this representation in his Iconographie Chrétienne, among others a print from a book of hours, which was published in 1524 in Paris.

The triangular way of representing the New Testament Trinity had an important impact on icon painting in the 16th century. A clear reflection of this influence can be seen in the Wortmann Collection in the Netherlands, where a Cretan icon (Galerienr. 67) shows the synthronismoi of God the Father and the Son. Together with the dove of the Holy Ghost they form a superb triangle according to the Latin tradition. But at the same time the dove flies towards the Son, and in this way, too, the painter has rendered the official view of the Eastern Church.

The Trinity-icon in the Wortmann Collection is most likely painted in the second half of the 16th century and unquestionably shows a renewed attempt to compromise. Its dogmatic content should in particular be regarded in the light of the Uniate circles in the Veneto-Cretan society. This religious movement had a stronghold in Crete, owing to the fact that the Venetian Republic pursued a tolerant religious policy towards the Greek population of its colonies.

From a somewhat earlier period of the same century we have a Russian icon, which contains a variation of the theme. The panel belongs to-day to the Zagorsk Museum (inventory No. 2741). Here the halos are placed with equal distances on a horizontal line, and the dove is flying towards the Son. T. V. NIKOLAYEVA, who has connected its representation of the triune Deity with contemporary heretical movements, holds that "Of all known icons on this subject this is the most complicated in composition but the most lucid in idea" (2). Yet, it does not show an attempt to compromise as the Wortmann Trinity does.

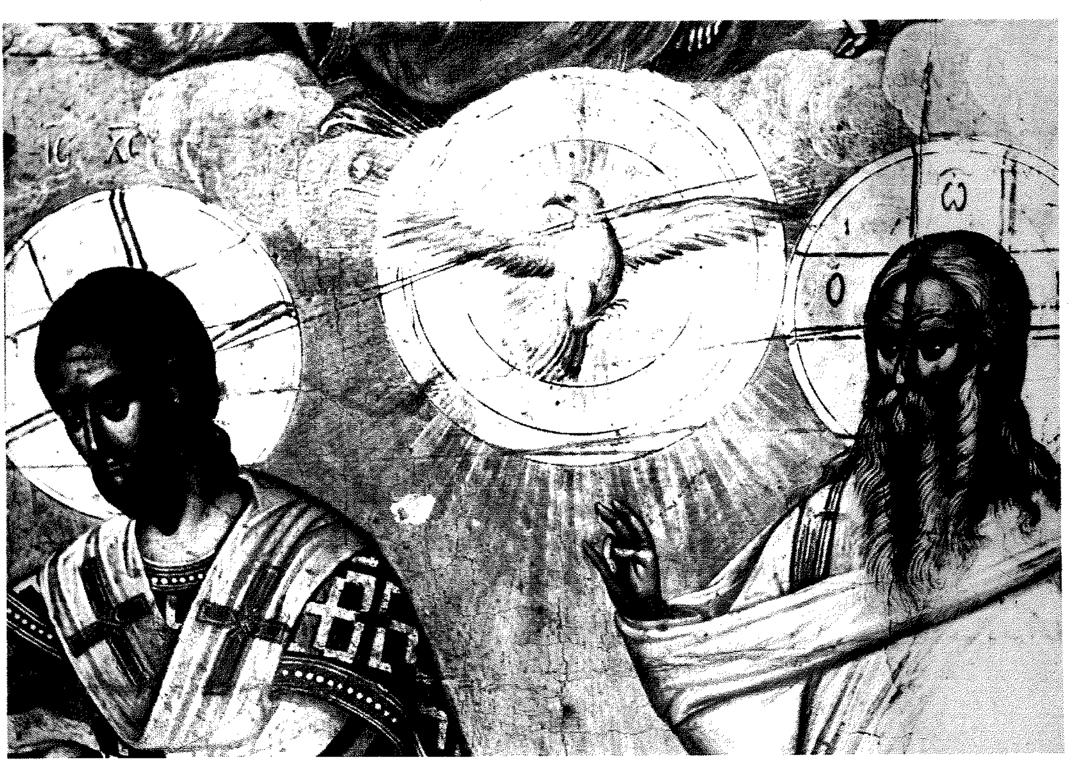
In this connection it should be noticed that the Stoglav Council in 1551 in Moscow held fierce debates on the subject of depicting the Trinity. Joseph of Volokolamsk went as far as to condemn the Old Testament Trinity, for the two angels in the traditional representation of the theme were not worthy of sharing the throne of God. However, among the loo chapters, which the Staglov Council carried, the 43rd only banned all innovations in painting the Deity. But the fact that these should be forbidden already shows the existence of heretical iconographies.

The Veneto-Cretan society was even more strongly influenced by the confrontation of Orthodox and Western interpretations of the Holy Ghost. At the time when Michael Damaskinos was painting his Divine Liturgy in the 1580s a vehement dispute on the filioque question took place between two Greek theologians: Gabriel Severos and Maximos Margounios. Both were prominent men of the Greek Orthodox Church.

It might be held that their dispute was initiated by the exchange of letters between the patriarch Jeremiah II of Constantinople and the protestant scholars at the University of Tübingen. This correspondence, which started in 157o



1. The Divine Liturgy. Icon by Michael Damaskinos



2. Detail

and proceeded until the end of the same decade, also focused on the Filioque question. Martin Krause (Crusius), a German humanist, played an important part in these exchanges of theological views. We also know that Gabriel Severos in 1574 received the twenty-one articles of the Confession of Augsburg from the University of Tübingen(3). As a parish priest and spiritual leader of the Greek community in Venice the Confession of Augsburg was sent to Severos.

The Cretan-born Maximos Margounios, for his part, had studied at the University of Padua (where he also met Severos) and stayed later on, from 1577, invited by the patriarch Jeremiah II, in Constantinople. Here he received holy orders as well as reorganized the patriarchal school. It is evident that in this close contact with the patriarch he must have been aware of the discussions between the German and Greek theologians, which had such meagre results.

In 1578 we find Maximos Margounios again in his native Crete, where he stayed until 1584 at the monastary of St. Catherine in Candia. Here he gave out in 1583 his first known theological work 'Three Books on the Procession of the Holy Spirit', which he dedicated to his benefactor, the patriarch Jeremiah II. Like the Eastern participants at the Council of Ferrara-Florence Margounios also examined the writings of the Church Fathers and came to a new compromise on the filoque: "When the Fathers spoke of the Holy Spirit proceeding from the Father they were viewing the eternal process within the Godhead wherein the Father is the only source or origin of both the Son and the Holy Spirit. When they spoke of the Spirit as proceeding from the Father through the Son or even also from the Son, they were viewing the temporal procession from the Son whereby the Son sends the Holy Spirit into the world to sanctify all creatures" (4).

On the other side, Gabriel Severos strongly opposed any compromise of the Orthodox dogma with the Latin views. He let his views to be known to Margounios in a stream of letters. Their controversies continued to the end of the 1580s, and even Rome became deeply worried about it.

Damaskinos' activities are fairly well documented in this period, too. In the 1570s he had been working for the Greek diaspora in Venice, among other things contributing with

icons to the iconostasis of its church, S. Giorgio dei Greci. He returned to Crete in 1584, but maintained some contact with the Venetian congregation. Closely connected with the church in Venice and the church in Crete, it cannot be excluded that he was informed about the controversies between Severos and Margounios.

With all this theological background the Divine Liturgy and its special iconography of the New Testament Trinity can be interpreted as an ingenious solution of the filioque problem: the inclination of Christ is in accordance with His temporal act as High Priest (fig. 2). But the iconography suggests a subsequent movement: the inclination to the side will be followed by a return to repose, where the contact of the three halos would then be re-established. This duality is repeated in the movements of the dove, which show two directions.

My conclusion is that Damaskinos' Trinity-concept is the first profound attempt to solve the painter's problem of illustrating both views on the Trinity, a problem - which had become more difficult since the Byzantine break with Rome in 1054 and the "concentric" scheme was given up.

Notes

1. Three articles on concentric compositions and other New Testament iconographies can be recommended: Hans Gerstinger: Über Herkunft und Entwicklung der anthropomorphen byzantinisch-slawischen Trinitätsdarstellungen des sogenannten Synthronoi- und Paternitas - (Otéchestow) Typus, Festschrift W. Sas - Zaloziecky, Graz 1956, pp 79-85
   Ernst H. Kantorowicz: The Quinity of Winchester, The Art Bulletin XXIX (1947), 73 ff
   Pélopidas Stephanou S. J.: KASTORIA. Une édition monumentale et une fresque restée inédite, Orientalia Christiana Periodica, Roma 1953, vol. XIX, pp 429-30
2. T. V. Nikolayeva: Collection of early Russian Art in Zagorsk Museum, Leningrad 1968, p. 80
3. Steven Runciman: The great Church in Captivity, Cambridge 1968, p. 248.
4. George A. Maloney, S. J.: A History of Orthodox Theology since 1453, Belmont (Mass.) 1976, p. 114.

KAROLINE KREIDL-PAPADOPOULOS

POSTBYZANTINISCHE UND RUSSISCHE IKONEN IN WIEN

Mit vier Tafeln

Als ich mein Kurzreferat abgegeben hatte,sah es noch so aus,als ob meine Bemühungen,die besten Ikonen in Wien anläßlich des XVI.Internationalen Byzantinistenkongresses in einer Ausstellung zu präsentieren,fehlgeschlagen waren.Dies hat sich glücklicherweise im letzten Moment geändert,die Ausstellung findet im Kunsthistorischen Museum statt - wobei außer den eigenen Beständen auch solche der Griechischen Kirche beigebracht werden konnten - und auch ein Katalog hiezu konnte in aller Eile verfaßt werden.Da nun die Originale ausgestellt sind,erübrigt es sich,sie hier vorzustellen.Vorstellen möchte ich zwei Marienikonen,die nicht zu der Ausstellung gebracht werden konnten,und anderseits auf ein neuentdecktes Triptychon hier näher eingehen als es im Rahmen des Kataloges möglich gewesen ist.[1]

Die Ikone der Muttergottes Hodegetria in Sankt Michael, nahe der Hofburg,durfte aus Gründen der Pietät zu dem hochverehrten Gnadenbild von ihrem Platz am Hochaltar nicht entfernt werden(Abb.1).Von dem Befehlshaber der österreichischen kaiserlichen Truppen in Kreta,Hauptmann Heinrich Ulrich Freiherr von Kielmanegg aus Candia vor den Türken im Jahre 1673 nach Wien gerettet,wurde sie auf dem Hochaltar der Michaeler-Kirche in feierlicher Prozession aufgestellt. Hier wurde sie als Beschützerin der Pestkranken besonders verehrt.W.Sas-Zaloziecky nimmt in seiner Publikation[2] den alten Bericht auf,wonach sie aus der Kirche des hl.Nikolaus "dei Ciangari"(=der Schuhmacher) in Candia stammt.Der Autor kommt anhand stilistischer Vergleiche zu dem Schluß,daß sie älter als die Hodegetria des Emmanuel Lampardos im Benaki-Museum sein müßte,da"hier das ältere Vorbild der kretischen Hodegetria erhalten ist,strenger ist und daher vor die Mitte des 16.Jhs zu datieren wäre"(Zitat aus S.142,in komprimierter Form).Da aber seit 1951,dem Datum der Erstpublikation der sog."Maria Candia" sich unser Wissen erweitert hat,manche Lebensdaten kretischer Maler sich durch Veröffentlichungen von Notariatsakten verschoben haben[3] und sich daher unsere Vorstellungen von der stilistischen Entwicklung in dieser Epoche geändert haben (so z.B. daß ein von ikonographischer Sicht her strenger Typus sich

im 17.Jh und noch länger halten kann,und daß nur die Summe aller stilistischen Details für die Datierung ausschlaggebend sind), glaube ich,daß die Datierung dieser (neulich restaurierten)Hodegetria neu zu überdenken wäre.

Im Kloster der Elisabethinen in Wien,Landstraße,befindet sich eine " Ζωοδόχος Πηγή "(Abb.2),mit einer griechischen Inschrift so betitelt,obwohl kein Wasserbecken vorkommt;eine slawische Inschrift nennt den Stifter Vidoje(=Vitus) Filipović,eine griechische den Maler, Γεώργιος Κορογάδος. Die stilistische Analyse bekräftigt - abgesehen von den durch ein Röntgenbild verifizierten Übermalungen - das Datum der Inschrift von 1678[4]. (Abb.3)

Das neuentdeckte Triptychon im Kunsthistorischen Museum zeigt im Typus und Aufbau des geschnitzten Rahmens mit dem Aufsatz,der aus Blattkranz,Rosetten (in der Funktion von Voluten angebracht) und der Bekrönung mit dem Trauben - bzw. Zapfenmotiv besteht,sowie dem Sockel,enge Parallelen zu mehreren Triptychen,deren prominentestes der Hand Domenikos Theotokopoulos,vulgo El Greco,entstammt;heute in der Galleria Estense in Modena,befand es sich einst ebenso wie das Wiener Triptychon in der Sammlung des Tommaso Obizzi in Catajo.(Die Rückseiten des Wiener Triptychons sind braun gegestrichen,die Beschläge offenbar erneuert worden).Die gegenüber anderen Werken El Grecos etwas abweichende Signatur auf dem Sinai-Bild,der Rückseite des Triptychons in Modena, ähnelt der auf dem Lukas-Bild im Museum Benaki,einer Tafel, die der byzantinischen Tradition folgt und offenbar noch in die kretische Epoche des Malers fallen dürfte[5](Abb.4).Nach den jüngsten Veröffentlichungen über die kretischen Maler[6] verblüfft uns die stilistische Diskrepanz in ihrem Oeuvre keineswegs,waren sie doch von der Auftragslage her gezwungen,einmal auf "griechisch"und einmal auf "italienisch" zu malen.Interessanterweise haben sich auf Kreta weitere Darstellungen mit dem Berg Sinai in ähnlicher Form erhalten; in der Landschaftsschilderung geht El Greco natürlich darüber hinaus.

In der Gesamtform gleichfalls ähnlich ist ein Triptychon, das Emile Bertaux 1913 im Kunsthandel in Lyon entdeckte[7] (Abb.5) ebenso das Triptychon des Georg Klotzas auf Patmos(in die Jahre 1580-1600 datierbar)[8],das,abgesehen davon,daß es wie das Triptychon in Modena eine etwas kleinteiligere Struktur

aufweist und weicher in der Ausführung als das exakt geschnittene Wiener Triptychon ist,das auch in der Gesamtform etwas schwerer wirkt,sicherlich auch in den kretischen Kreis des 16.Jhs hineingehört.Hier lassen sich noch weitere Beispiele anfügen,so z.B. ein Triptychon im Vatikan[9] und eines auf Patmos[10],deren Malereien aber sowie die der anderen sich im Stil unterscheiden.

Ikonographie und Stil der Malereien des Wiener Stückes sind im Verhältnis zu den vom italienischen Manierismus geprägten Malereien der angeführten Vergleichsbeispiele im großen und ganzen traditionell.Doch kommt in manchen Details eine ganz persönliche Stilsprache zur Geltung,die wir im Folgenden analysieren werden.

Die Moses-Tafel - links - betitelt "Ἡ ἘΝ ΤΩ CΊΝΑΙΩ ὉΡΑCΙC ΤΗC ΒΆΤΟV VΠΟ ΤΟV ΠΡΟΦΗΤΟV ΜΩΙCΈΩC " finden wir kompositionell sehr ähnlich in den 1535 datierten Fresken des Katholikon im Kloster Lavra,Athos(Abb.6)[11]. Die Vision der Gottesmutter in dem schwebenden Dornbusch mit dem weisenden Engel sowie der stehende Moses sind in gleicher Weise komponiert,desgleichen auch der Sandalen lösende Moses,die Wasser trinkenden Schafe (auf Athos auch noch eine Ziege),während die Übergabe der Gesetzestafeln rechts (alles nach Moses,Exodus,3:5) ein wenig differiert. Auf der Wiener Tafel,als Greis mit Strahlenkranz,kommt er dem italienischen Typus nahe,vielleicht auch teilweise Produkt einer Übermalung an dieser Fehlstelle,in der Konzeption aber sicher original.Die Gegenüberstellung mit der " Θεοτόκος Βάτος " des Michael Damaskinos in Herakleion, Hagios Menas[12] ergibt im linken Bildteil manche Parallele, während die Gottesmutter-Vision (als thronende im Dornbusch) in den Vordergrund gerückt ist,und die Gesetzesübergabe durch Gottvater - von Engeln begleitet - darüber stattfindet.Links und rechts wurden weitere Szenen eingefügt,die auf dem Wiener Exemplar fehlen.

Der Vergleich mit älteren Darstellungen dieses Themenkreises,z.B. fol 422 des Par.Grec.139 - einem Werk der makedonischen Renaissance[13] - sowie mit zwei Ikonen im Katharinenkloster auf Sinai aus dem 12.-13.Jh[14] und einer aus der paläologischen Zeit[15],zeigt den Wandel dieser Darstellung im Laufe der Jahrhunderte.Eine lokale Ikonographie des "locus sanctus" Sinai zeigt eine Version der "Θεοτόκος Βάτος "als stehende Gottesmutter,ohne Dornbusch,begleitet

von Moses und anderen Personen [16],Heilige oder Stifter.

An der "Philoxenie bei Abraham und Sarah" im Mittelteil H EN TH CKHNH TOV ABRAAM THC ZΩAPXIKHC TPIAΔOC H ΦANEPΩCIC erscheint es mir reizvoll,den Wandel gegenüber den paläologischen Vorbildern aufzuzeigen und hiemit den spezifischen Stil des Meisters des Wiener Triptychons zu charakterisieren.Die bekannte Miniatur des Codex Par.Grec.1242auf dem Autorenbild mit Johannes VI.Kantakuzenos [17] bleibt Vorbild für eine Reihe von Darstellungen:Zu beachten sind die Haltung,Gestik und die charakteristische Beinstellung der Engel,die sich nicht nur auf der Ikone im Benaki Museum,der Ikone in Leningrad,im Museum von Narbonne,im Byzantinischen Museum,im Katholikon von Vatopedi,im Museum von Kerkyra [18], sowie auf der Tafel des Andreas Ritzos in Tokyo [19], National Museum of Western Art,(Abb.7) ähnlich wiederholen,sondern auch auf der Tafel des russischen Malers Andrej Rubljow [20].Die Ikone im Hochformat im Byzantinischen Museum (Abb.8) repräsentiert den klassischen Stil der kretischen Malerei der ersten Hälfte des 16.Jhs und wird weiterhin bis ins Detail wiederholt,wie z.B. auf einer Ikone auf Patmos, Ναὸς Χριστοῦ Δημαρχίας [21], usw.

Die Wiener Trinität hingegen löst sich von dem bereits erstarrten Schema deutlich ab.Zu beachten ist die lockerere,geradezu natürliche Haltung der Engel,der rechte in einer bisher unbekannten Schrittstellung;der Engel in der Mitte wird im Segensgestus (diesbezüglich einem älteren Typus folgend) dargestellt und hiemit bezüglich seiner Bedeutung aufgewertet;dasselbe bewirken die hochgezogenen Flügel,die ihn gegenüber seinen Gefährten hervorheben.Beabsichtigt ist damit nicht nur eine formale,sondern auch eine inhaltliche,theologisch motivierte Auszeichnung des mittleren Engels als bedeutendste Person der Dreieinigkeit.Im Figurenstil ist gegenüber den gezeigten Beispielen die glatter an den Körper anliegende Drapierung der Gewänder, der Verzicht auf schroffe,bewegte Faltungen,sowie eine kontinuierlichere Modellierung und eine kompaktere Körperlichkeit der menschlichen Figur zu beobachten,die wohl z.T. auf Errungenschaften der italienischen Renaissance zurückgeht, ebenso wie die "richtige" Abschattierung des glattgelegten Tischtuchs mit einem Rautenmuster und die klare Gruppierung der darauf befindlichen Brote,Gefäße und Messer.Letzteres finden wir ähnlich an einer Ikone der Sammlung G.Melas [22], wo gleichfalls das weiße Tischtuch über den ganzen Tisch gespannt wurde.Die hochgezogenen Flügel sehen wir hingegen an den beiden seitlichen Engeln der Ikone in der Sammlung M.Kalligas(Abb.9),desgleichen auch die neue Beinstellung der Engel;beides wiederholt sich teilweise auf einer Ikone im Alten Museum in Zakynthos [23].Diese letzten Ikonen sind jedoch freier in der Form,bewegter in der Draperie und stärker westlich beeinflußt,das Wiener Triptychon ist strenger in der allgemeinen Haltung sowie auch im Detail.

Diese Merkmale lassen sich auch an der rechten Tafel "Christus und die Samariterin" ablesen,die gleichfalls mit einer ausführlichen Bezeichnung versehen ist:H EN TΩ ΦPEAP IAKΩB ΠAPA TOV C(ΩTH)P(O)C ΠPOC THN CAMAPEITIΔA ΔIAΛEΞIC || HΠAΓE ΦΩNHCON COV TON ANΔPA. Der Vergleich mit einer Ikone gleichen Themas in der Sammlung Kanellopoulos in Athen,läßt anderseits erkennen,inwiefern wir uns hier mit der Darstellung auf dem Triptychon von dem zarten Lyrismus der Athener Tafel,die in das 15.Jh datiert wird [24], entfernt haben.All dies,die Zeichnung im einzelnen und die Verwendung der Farbe und ihre Modellierung veranlassen uns,das Triptychon im Kunsthistorischen Museum in die zweite Hälfte des 16.Jh zu datieren.

Anmerkungen:

1)K.Kreidl-Papadopoulos,Ikonen und Kultobjekte der Ostkirche aus dem Besitz des Kunsthistorischen Museums und der Griechischen Kirche in Wien.Ausstellung im Kunsthistorischen Museum,25.September 1981 -7.Jänner 1982,Kat.Nr.5. Die Ikonen des Museums habe ich mit Ausnahme von Kat.Nr. 5 und Nr.29 publiziert,in:Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen,66/1970,S.49 ff;die Holzschnitzereien sind erstmals veröffentlicht.Aus den Beständen der Griechisch -orientalischen Kirchengemeinde wurde nur einzelnes ausgestellt:die Kat.Nr.54,55,58,62,und 66 (siehe dort).

2)W.Sas-Zaloziecky,Das Gnadenmuttergottesbild der Michaelerkirche in Wien,Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft,1/1951,S.135.

3)M.Cattapan,Nuovi documenti riguardanti pittori cretesi dal 1300 al 1500,in:Akten,des II.Internat.Kretologischen Kongresses (Griech.),Bd.3,Mittelalter,Athen,1968,S.29 ff. M.Chatzidakis,La peinture des "Madonneri" ou "Vénéto-crétoise" et sa destination,Atti del II Convegno Interna-

zionale di Storia della Civiltà Veneziana promosso e organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini dal Centro Tedesco di Studi Veneziani dall'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e post-Bizantini (Venezia,3-6 ottobre 1973) Bd II,Florenz,1977,S.673 ff.

4)vgl.K.Kreidl-Papadopoulos,Die Ikone der Muttergottes "Zoodochos Pigi" im Kloster der Elisabethinen in Wien, Wiener Jahrb.f.Kunstgeschichte,Bd.XXX/XXXI,S.225 ff

5)M.Chatzidakis, 'O Θεοτοκόπουλος καὶ ἡ Κρητικὴ ζωγραφική, Kretika Chronika 4/1950,404-407;H.E.Wethey,El Greco and his School,Princeton,1962,Bd I,S.30 f;J.Gudiol,Domenikos Theotokopoulos,El Greco (1541-1614),Genf,1973,S.16.

6)M.Chatzidakis,Les débuts de l'école crétoise et la question de l'école dite italogreque,in: Μνημόσυνον Σοφίας 'Αντωνιάδη, Venedig,1974,169 ff.

7)E.Bertaux,Notes sur le Greco et le Byzantinisme,Revue de l'art ancien et moderne,33,1913,S.29-38.

8)M.Chatzidakis, Εἰκόνες τῆς Πάτμου, Athen,1977,Nr.62

9)A.Muñoz,I quadri bizantini della biblioteca Vaticana, Nr.10,Taf.VIII.

10)M.Chatzidakis, Εἰκόνες τῆς Πάτμου, Nr. 125.

11)G.Millet,Monuments de l'Athos,I,Paris,1927,Taf.121,4. Hier betitelt:" H OPACIC THC BATOV".

12)A.Xyngopoulos, Σχεδίασμα ἱστορίας τῆς θρησκευτικῆς τέχνης μετὰ τὴν ῞Αλωσιν,Athen,1957,Taf.41/1 .

13)H.Omont,Fac-Similés des Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIe siècle,Paris,1902,Taf.X.

14)G.und M.Soteriou, Εἰκόνες τ. Μ. Σινᾶ,Athen,1956,Nr.160 und 161.

15) ibid.,Nr.220.

16) ibid.,Nr.158 und 163.

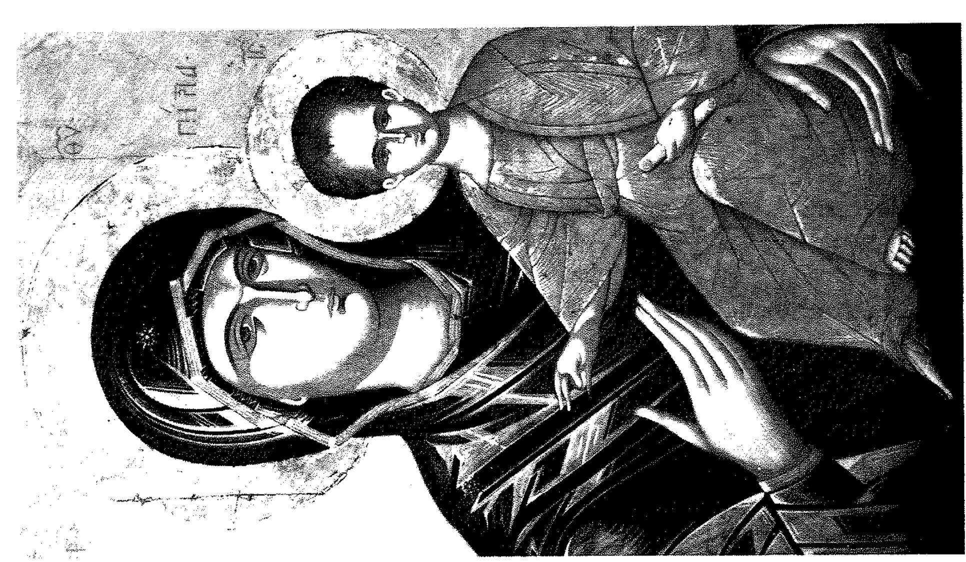
17) V.N.Lazarev,Storia della pittura bizantina,Turin,1961, Abb.541.

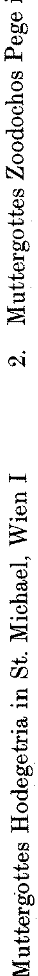
18)D.Mouriki, 'Η παράσταση τῆς φιλοξενίας τοῦ 'Αβραάμ σέ μία εἰκόνα τ. Βυζ. Μουσείου,ΔΧΑΕ,4/3,1962-63,S.87 ff. Auch die Titel dieser Darstellungen sind gleichlautend.

19)K.Koshi,Über eine kretische Ikone des 15.Jhdts von Andreas Ritzos im Nationalmuseum für westliche Kunst in Tokyo,Bulletin Annuel du Musée National d'Art occidental, Tokyo,1973,S.8-57.

20)A.Lebedeva,Andrei Rubljow und seine Zeitgenossen,

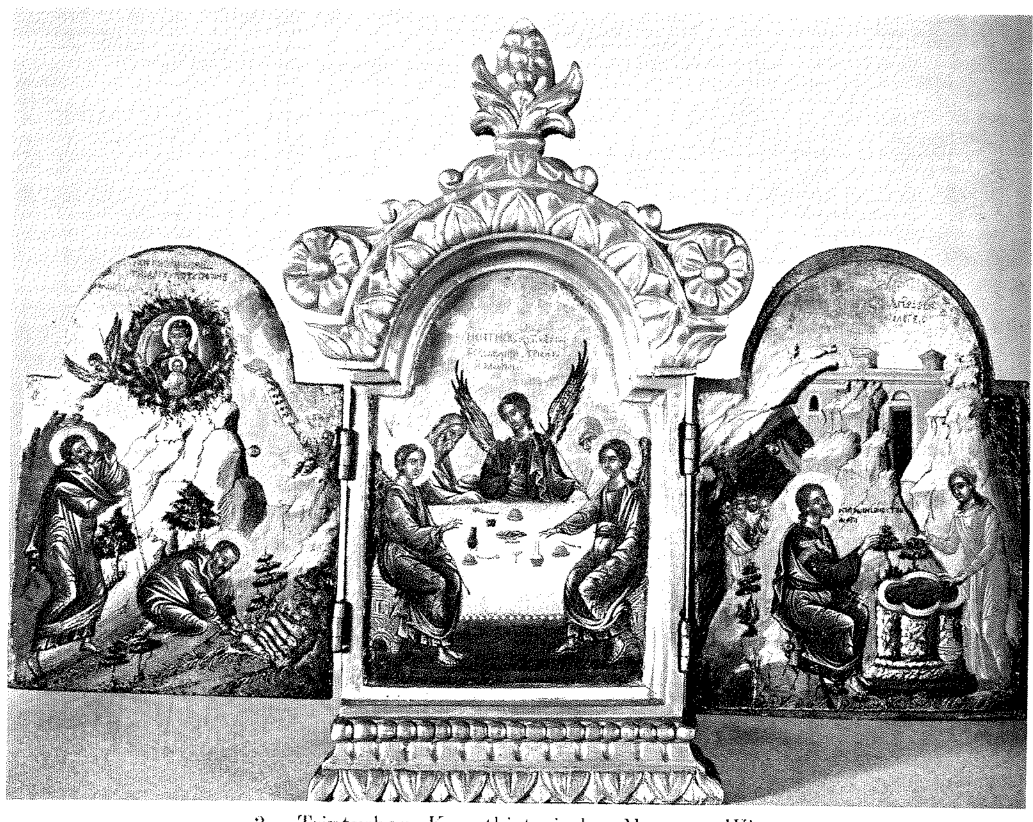






1. Muttergottes Hodegetria in St. Michael, Wien I

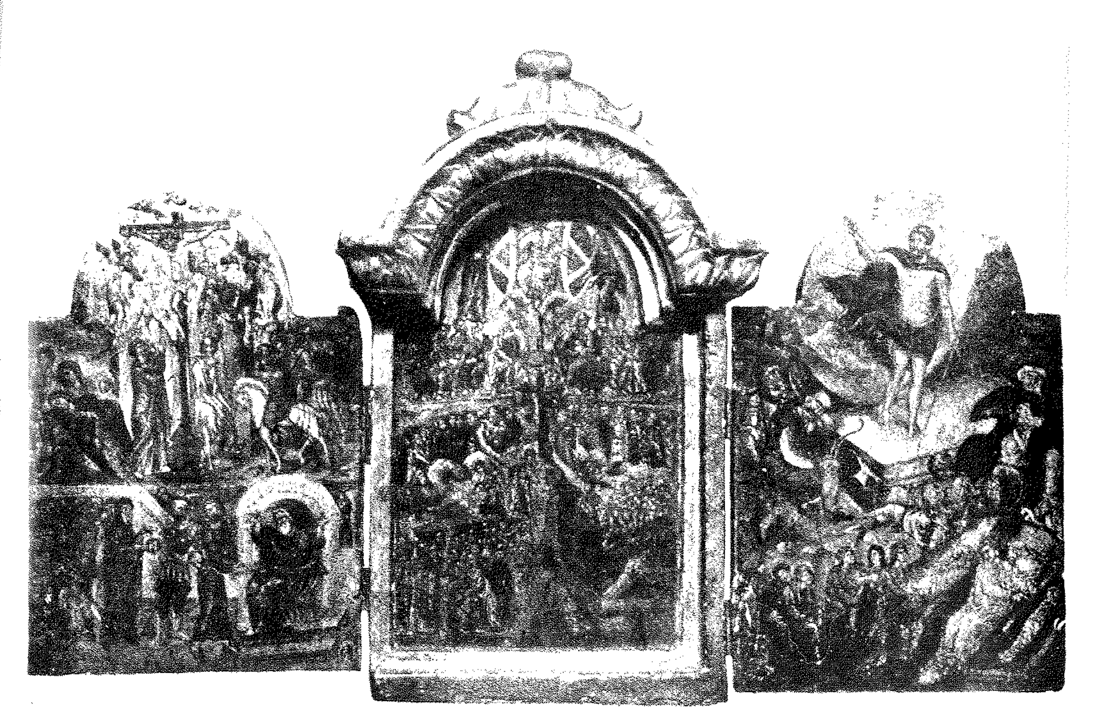
2. Muttergottes Zoodochos Pege im Elisabethinenkloster, Wien III



3. Triptychon, Kunsthistorisches Museum, Wien



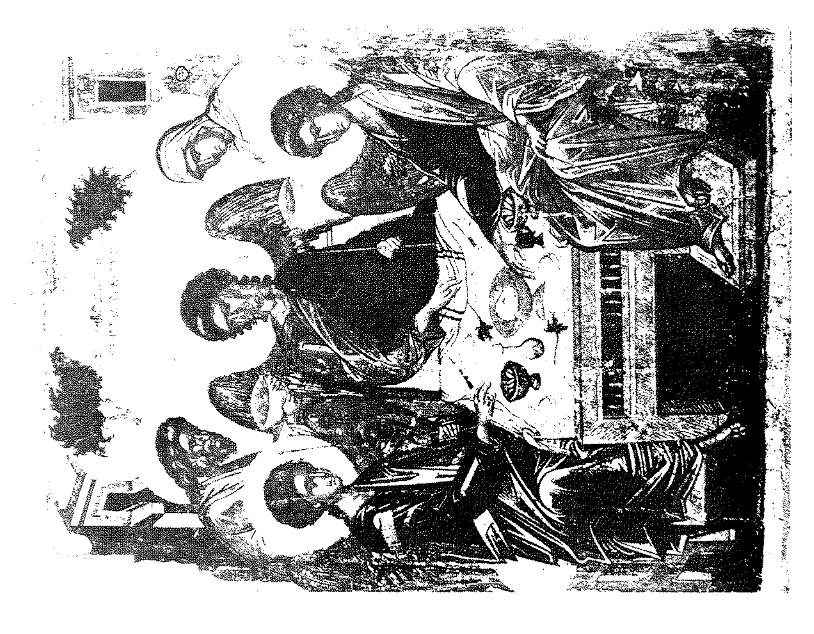
4. Domenikos Theotokopoulos, Triptychon, Modena, Galleria Estense



5. Triptychon, Lyon, Kunsthandel im Jahre 1913



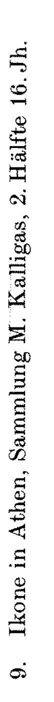
6. Mosesgeschichte, Athos, Lavra, Katholikon (1535)





8. Ikone in Athen, Byzantinisches Museum, 1. Hälfte 16. Jh.

7. Andreas Ritzos, Detail aus Ikone in Tokyo, Museum of Western Art



9. Ikone in Athen, Sammlung M. Kalligas, 2. Hälfte 16. Jh.

Dresden, 1962, Abb. 50.

21) M. Chatzidakis, Εἰκόνες, op. cit., Taf. 109, Nr. 49.

22) D. Mouriki, op. cit., Taf. 38/2.

23) D. Mouriki, Taf. 39/2.

24) M. Chatzidakis, Les débuts, etc., Taf. 34.

KLAUS WESSEL

IKONENPROBLEME

Als die beiden Juristen W.Heinz und H.-Otto Mühleisen 1977 zwei inhaltlich wenig voneinander abweichende Aufsätze über die Probleme der Ikonenfälschung veröffentlichten[1] und in diesem Zusammenhang auch auf die Frage der Verwendung von Röntgenstrahlen zum Erkennen von Fälschungen, Verfälschungen und Übermalungen kurz eingingen[2], war wohl jeder Leser gleichermaßen von der Nützlichkeit, aber auch von den hohen Kosten dieses Verfahrens überzeugt, ohne dabei an mögliche Konsequenzen für die Ikonenforschung zu denken, zumal das angeführte Beispiel eine sehr späte russische Arbeit war[3]. Erst die Bekanntgabe von Ergebnissen der neuesten bulgari-schen Untersuchungen auf einem Colloquium in München anläßlich der Ausstellung "1000 Jahre bulgarische Ikonen" 1978 im Münchener Stadtmuseum durch Frau Paskaleva[4] konfrontierte die deutschen Teilnehmer mit geradezu schockierenden Ergebnissen, deren eines hier erwähnt werden muß: Bei einer Röntgenaufnahme der Marienseite der berühmten doppelseitigen Ikone aus Nessebar[5] hatte sich herausgestellt, daß unter der heute sichtbaren Darstellung der Theotokos Gorgoepikoos eine fast gleichartige ältere Malerei erhalten ist; beide Schichten sind durch einen dünnen Überzug von Bleiweiß von einander getrennt[6]. Wie Frau Paskaleva in der Diskussion mitteilte, wurde Bleiweiß zu solchen Zwecken erst seit dem 17.Jahrhundert verwendet. Damit ist einwandfrei sicher, daß die Gorgoepikoos, die in der Fachliteratur immer als eine originale Arbeit des 14.Jahrhunderts angesehen wurde[7], eine Arbeit frühestens des 17.Jahrhunderts ist.

Während des Colloquiums machte außerdem der bulgarische Ikonen-Restaurator Bentschew darauf aufmerksam, daß bei der im Katalog in das 14./15.Jahrhundert datierten Ikone des hl.Arsenios aus dem Rila-Kloster[8] das kleinteilig ornamentierte Polystaurion auf eine erheblich jüngere Entstehung dieser Arbeit hindeute und nicht einer späteren Übermalung zuzuweisen sei. Da keiner der Teilnehmer dieses Argument widerlegen konnte, scheint es, daß wir auch

von diesem Kunstwerk als einem frühen Zeugnis der Ikonen=malerei Abschied nehmen müssen[9]. Die Frage der Datierung soll zunächst noch offen bleiben[10].

Die Spätdatierung der Gorgoepikoos aus Nessebar, an der nicht gerüttelt werden kann, verweist uns in eine Zeit, aus der wir eine auffällige Renaissance des palaiologischen bezw. des spätserbischen Stiles in der Ikonen= wie in der Wandmalerei feststellen können. Es muß hier genügen, auf einige wenige Beispiele hinzuweisen: auf die Ikone der Maria Panhymnetos aus Nessebar in der Nationalen Kunst-Galerie in Sofia[11], auf die Ikone der Gottesmutter, umrahmt von Propheten und Hymnendichtern, von Georgije Mitrofanović im Kloster Morača[12], die beiden Ikonen des Gospodar Simon in Bijelo Polje[13], die Georg-Ikone in der Ikonostas des Klosters Piva[14], die Ikone der hl.Paraskeva im Kunstmuseum Bukarest[15] und die des Erzengels Michael aus dem Kloster Topolniţa ebenda[16]. Für die Wandmalerei begnüge ich mich hier mit dem Hinweis auf meine vorläufigen Veröffentlichun=gen aus dem montenegrinischen Raum[17]. Diese Auswahl von Parallelbeispielen legt zumindest die Vermutung nahe, daß auch die Ikone des hl.Arsenius aus dieser Renaissance des spätbyzantinisch-spätserbischen Stiles stammen könnte[18].

Wenn sich die Forschung bei einem so qualitätvollen und bekannten Stück wie bei der Gorgoepikoos aus Nessebar so sehr geirrt hat, liegt es durchaus im Bereich des nicht nur Möglichen, sondern sogar Wahrscheinlichen, daß ähnliche, unsere bisherigen Vorstellungen umstürzende Ergebnisse uns künftig noch des öfteren beschert werden. Das enthebt uns aber keineswegs, schon jetzt einige auf stilkritischem Wege zustande gekommene Datierungen darauf zu befragen, ob nicht auch bei ihnen der Anschein palaiologischen Stiles täuscht und ob nicht auch sie dieser "zweiten byzantinischen Renais=sance" angehören.

Ich möchte hier an einigen Beispielen meine Zweifel an der Datierung einiger Ikonen in die spätbyzantinische Zeit anmelden und begründen. Dazu wähle ich zunächst zwei Ikonen aus, die 1977 in der Ausstellung "Kunst der Ostkirche" im Stift Herzogenburg gezeigt wurden. Die erste ist die unter der Nr.42 im Katalog aufgeführte sogenannte Königstür, die damals als "Byzanz oder unmittelbares Einflußgebiet der Hauptstadt; spätes 14.Jahrhundert" vorgestellt wurde. Ganz

abgesehen davon, daß die beiden Türflügel zwar im Stil ein=ander recht nahestehen, aber wegen der stark abweichenden Hintergrundsarchitektur kaum zusammengehören und daß sie zu einer Königstür wohl erst im Kunsthandel nicht gerade sehr geschickt zusammengestellt worden zu sein scheinen, sind die bisher gegebenen Hinweise zur Datierung und Lokalisie=rung der beiden Teile wenig überzeugend[19]. Palaiologische Einflüsse sind unverkennbar[20], aber ein Vergleich mit dem Erzengel Gabriel auf der doppelseitigen Ikone in Sv.Kliment in Ohrid[21], der zum Vergleich herangezogen wurde, läßt die wenig modellierte Härte des Gabriel der "Königstür" fast schmerzlich ins Auge fallen. Wo die Beziehungen zum Apsis=fresco des Parekklision der Chora-Kirche in Istanbul[22] zu sehen oder zu finden sein sollen, konnte ich nicht nach=vollziehen, ebensowenig irgendeine Verwandtschaft mit den Fresken von H.Nikolaos Orphanos in Thessalonike[23]. Die fast rahmenartige Umziehung der Gesichter mit Schattenlinien wie die Art der Faltengebung und die abnorme Gestaltung der Hände läßt trotz des auf den ersten Blick bestechenden Ein=druckes die Datierung ins 14.Jahrhundert sehr unwahrschein=lich anmuten. Wenn wir uns unter den Ikonen umsehen, die auf der gleichen Ikonen-Ausstellung der Münchener Galerie Neufert angeboten wurden wie die "Königstür", so finden wir eine m.E. sehr treffende Parallele auf einer auf den 12. April 1622 datierten, von dem "Diener Gottes Joannes Klona=ris" gestifteten Ikone der Maria als Herrin der Engel[24], also auf einem Werk gerade der Zeit, in die die Gorgoepi=koos aus Nessebar umdatiert werden muß und aus der wir so überraschende Zeugnisse einer Renaissance des palaiologi=schen Stiles besitzen. Wenn, wie der Katalog der Galerie Neufert ohne genauere Hinweise angibt, sich unter dem Bilde des Erzengels eine ältere Ikone befindet, könnten wir hier vielleicht ein ähnliches Phänomen wie bei der Gorgoepikoos vor uns haben.

Die zweite Ikone, deren Datierung überdacht werden soll=te, ist die kleine Ikone der sich umarmenden Apostelfürsten Petrus und Paulus im Kunsthistorischen Museum zu Wien[25]. Frau Kreidl-Papadopoulos hat mit guten Argumenten für eine Datierung um 1400 plaidiert. Aber das für die palaiologische Zeit nicht nachweisbare Phänomen des in eine vergoldete

Tafel eingeprägten Medaillon-Rahmens stimmt bedenklich, ebenso das Motiv der sich umarmenden Apostelfürsten, das in spätbyzantinischer Zeit in dieser Form ebenso wenig belegt ist wie die Medaillon-Rahmung. Frau Kreidl-Papadopoulos hat selbst auf den Tondo in Topla bei Hercegnovi mit demselben Thema hingewiesen[26], der ins letzte Viertel des 16.Jahrhunderts datiert wird. Obwohl dieser in den Einzelformen härter ist, sind die Stilunterschiede so gering, daß man das Stück in Wien ohne Bedenken in die gleiche Zeit setzen darf. Das widerspricht auch nicht der Herkunft aus dem Besitz des Vojvoden Peter Schiopul (+1594); es dürfte sich um ein für ihn gearbeitetes Stück handeln, woraus sich auch seine höhere künstlerische Qualität erklären lassen könnte. Die Ikone gehört dann in die vorbereitende Phase für die Renaissance des 17.Jahrhunderts, wie sie u.a. die Arbeiten des serbischen Meisters Longin bezeugen[27]. Die Renaissance des spätbyzantinisch-spätserbisches Stiles fiel ja nach 1600 nicht plötzlich vom Himmel, sondern war seit der Mitte des 16.Jahrhunderts von einzelnen Vorläufern vorbereitet worden. Zu diesen Wegbereitern gehörten u.a. auch Maler wie die, die die Hodegetria-Ikonen aus Sosopol und Nessebar geschaffen haben[28] und manche andere mehr.

Bei den beiden Ikonen des Byzantinischen Museums in Athen handelt es sich im Gegensatz zu den beiden zuvor kurz behandelten Stücken um Arbeiten, deren Datierung m.W. bisher noch nicht ernsthaft angezweifelt worden ist. Und es geht auch darum, einem der besten Kenner der griechischen Ikonenkunst, M.Chatzidakis, zu widersprechen. Zu der aus der Sammlung der kleinasiatischen Flüchtlinge stammenden Hodegetria[29], hat Chatzidakis geschrieben: "Eine andere Gottesmutter ... zeigt ein Gesicht, das weit stärker durch individuelle, sogar an Hässlichkeit streifende Züge geprägt ist. Die beiden Gesichtshälften sind in allen Teilen ungleich, sogar die grossen Augen sind unsymmetrisch. Der Kontrast zwischen den breiten, hellen, marillenfarbigen Hautflächen und den grünlichen Schatten ist betont, so dass das Relief sehr stark hervortritt. Das dicke Gesicht des Kindes hat dieselben Merkmale. Solche junge, fast gesundheitstrotzende Gesichter mit dem festen Blick, der den Beschauer unverhohlen ansieht, waren in der byzantinischen

Malerei nur um das Jahr 1300 herum möglich, wo man den Sinn für die realistischen Aspekte der Personen hatte"[30]. Über den Realismus der Darstellung darf man anderer Meinung sein. Ich sehe im Unterschied zu Chatzidakis eher einen ziemlich harten Formalismus. Und die Plastizität wird m.E. durch die Schattenrahmung eher reduziert als hervorgehoben. Wichtiger aber als diese Beurteilungsnuancen ist, daß durch diese Datierung die Athener Hodegetria in die unmittelbare zeitliche Nähe zu den Ikonen der Psychosostria und der Peribleptos in Sv.Kliment in Ohrid[31] gerückt wird, mit deren exquisiten Stilcharakteristika und Maltechnik sie so wenig gemein hat, daß ein näherer Vergleich nichts einbringt. Und auch zu den Wandmalereien des beginnenden 14.Jahrhunderts vermag ich keine Parallelen zu entdecken, weder zum schweren Stil von Sv.Kliment und dem Protaton noch zu dem Stil der thessalonizensischen Werke. Zwei Charakteristika der Athener Ikone lassen mich an deren Frühdatierung zweifeln: die rahmenartig in fast gleichbleibender Stärke das Antlitz der Gottesmutter umziehende Schattenzone und die schematische, in mancher Beziehung fast graphische Härte der Formen, wozu noch die Verlängerung des Nasenschattens in beiden Gesichtern kommt. Sie sind für die Zeit um 1300 keinesfalls bezeichnend, ebensowenig die Hände oder das Muster auf Christi Chiton. Beim Anblick des Christusknaben denkt man unwillkürlich an die empörte Klage des Protopopen Avvakum: "Da malen sie nun das Abbild Emanuels, des Heilands, mit pausbäckigem Gesicht und roten Lippen, lockigem Haar, dicken Muskeln und wulstigen Fingern, ebenso mit dicken Schenkeln und ganz wie die Deutschen, fett und dickbäuchig hingestellt"[32]. Ein so überernährter Knabe paßt nicht in die Zeit um 1300, und ein ornamentierter weißer Chiton wie hier ist mir vor der zweiten Hälfte des 16.Jahrhunderts nicht bekannt[33]. Die Bildung der Gesichter ist von ähnlich schematisierter Härte und mit gleichartiger Schattenbildung wie auf der "Königstür" und der griechischen Ikone von 1622. Ich würde es daher vorziehen, auch diese Arbeit dem 17.Jahrhundert zuzuweisen, zumal wir bei den o.a. Ikonen des 17.Jahrhunderts durchaus ähnliche Züge wiederfinden.

Schließlich möchte ich auch die Datierung der Ikone der hl.Marina[34] anzweifeln. Chatzidakis schrieb zu ihr: "In der

Entwicklung der Ikonenmalerei sind die Grenzen zwischen dem 14. und 15.Jahrhundert nicht immer klar gezogen, und manche in diesem Kapitel untersuchten Stücke könnten auch dem Ende des vorhergehenden Jahrhunderts angehören. Zum Beispiel stellt eine grosse Kultikone des Byzantinischen Museums die hl.Marina zwar in der Haltung einer heiligen Märtyrerin dar, sie bewahrt aber den ganzen Adel und die Stattlichkeit einer grossen Dame. Die Falten fallen in einem langsamen Rhythmus und breiten sich in dem grossen Kopftuch aus ... bestimmte Anzeichen aber gestatten eine Ansetzung dieser schönen Ikone der hl.Marina um 1400: die fehlende Plastizität des roten Maphorion, das im Verhältnis zur Breite des Kopftuches zu kleine Gesicht und dessen harte Modellierung, die in ihrer Technik an die Čin Theophanes des Griechen in Rußland, 1405, und in ihrer Festigkeit an die Engel der großen Deesis von Chilandar nach 1400 erinnert"[35]. Beziehungen zu den Arbeiten Theophanes des Griechen[36] dürften schwerlich auszumachen sein; was deren mangelhafter Erhaltungszustand noch erkennen läßt, weicht in allen Einzelzügen völlig ab. Und die Ikonen des Čin von Chilandar[37] sind in der klaren und betonten Trennung zwischen im Lichte und im Schatten liegender Gesichtshälfte und im Faltenstil ebenfalls der Marina sehr fern. Ich kann also auch hier Chatzidakis nicht folgen. Das Verhältnis des sehr breit ausladenden Maphorion zum schmalen Gesicht erinnert mich eher an die Ikone des 17. Jahrhunderts der hl.Paraskeva im Kunstmuseum zu Bukarest[38], um nur ein Beispiel herauszugreifen, ebenso die Hände, während die zartere Gestalt und die weit lebhafteren Erinnerungen an den Palaiologenstil die hl.Paraskeva von der hl.Marina eher vorteilhaft abheben. Wieder bietet sich die Maria von 1622 als noch nähere Parallele an, so daß ich auch diese Athener Ikone lieber der gleichen Zeit zuweisen möchte.

Das alles sind erste Vorerwägungen, ein kleiner Versuch der Entlastung der palaiologischen Zeit von Werken, die m.E. besser der Renaissance des 17.Jahrhunderts zuzuweisen wären. Ich bin mir bewußt, daß meine Thesen bestreitbar und mit dem Charakter der Vorläufigkeit belastet sind. Ich will auch nur zum Durchdenken der Konsequenzen der bulgarischen Forschungsergebnisse durch deren In-Bezug-Setzung zu der allgemeinen Ikonenforschung anregen und keinefalls gültige

Wahrheiten verkünden. Die vor uns stehende Aufgabe sollte aber nicht verkannt werden, auch wenn alles falsch war, was ich hier vortrug.

Das überaus heikle Problem, wer die Träger dieser Renaissance waren, die ja nur einen verhältnismäig geringen Teil des uns aus dem 17.Jahrhundert Überkommenen darstellt, wird sich vorläufig kaum lösen lassen. Den Einfluß der kretischen Malerei kann ich in den hier behandelten Stücken ebenso wenig entdecken wie in den gleichzeitige Wandmalereien, die sich aus der Masse des Durchschnittlichen oder Unterdurchschnittlichen z.B. in Montenegro[39] herausheben. Zunächst müßte wohl der Anteil der einzelnen orthodoxen Völker an der Kunst der orthoxen Malerei in der Turkokratie herausgearbeitet werden, was nicht ohne nationale Empfindlichkeiten abgehen dürfte. Aber das ist eine noch weit in der Zukunft liegende Aufgabe.

Anmerkungen

1. Ikonen. Aspekte der Kunstfälschung und des Betruges, in: Kultur. Kriminalität. Strafrecht. Festschrift für Thomas Würtenberger, Berlin 1977, S.219-239. - Ikonenfälschung, in: Das Münster 1977, S.93-111.
2. Festschrift Würtenberger S.234; Münster s.104.
3. Münster Abb.9-11. Einen ähnlichen Fall hat V.H.Elbern kürzlich bekannt gemacht: Eine wiedergewonnene nordrussische Ikone mit dem "Einzug Christi in Jerusalem", in: Eikon und Logos (Wissenschaftliche Beiträge 1981/35, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) Bd.1, S. 51-58 mit Taf.1-4-
4. Vgl. dazu vorläufig K.Wessel, Ikonen. Bulgarisch-deutsches Colloquium in München, in: Kunstchronik 31/ 1978, S.357-359. Eine bulgarische Veröffentlichung ist mir noch nicht bekannt geworden.
5. W.Weitzmann-M.Chatzidakis-K.Miatev-Sv.Radojčić, Frühe Ikonen, Wien und München 1965 (künftig: Frühe Ikonen), Taf.99.
6. Offenbar wurde die ursprüngliche Darstellung abgepaust und die Pause dann auf den Bleiwiß-Überzug übertragen, wobei sich leichte Verschiebungen ergaben.
7. K.Miatev hielt 1965 (Frühe Ikonen S.XLVIII) an seiner 4o Jahre zuvor (vgl.ebd.S.CI) gebotenen Datierung in das 14.Jh. fest. Ihm folgte D.I.Pallas (Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz, Miscellanea Byzantin Monacensia Heft 2, München 1965, S.316, Nr.25). A.Boschkov Die bulgarische Malerei, Recklinghausen 1969, S.82f.) rechnete die Ikone zu den "sicher datierten Ikonen" des

des 14.Jh.s, pries sie als ein unvergängliches Meister= werk und schloß mit den Worten: "Die schöpferische Fä= higkeit äußert sich eindeutig, sobald der Maler auf die Entlehnung oder Übernahme auch der legitimsten fertigen Vorlagen verzichtet und sich nur auf seine Begabung, Inspiration und anhaltende anstrengende Arbeit verläßt" (ebd.S.83). Als die Wanderausstellung der bulgarischen Ikonen 1976 im Petit Palais in Paris gezeigt wurde, hat L.Praschkov (Icônes bulgares IXe-XIXe siècle, Nr.17) die Ikone in das 13./14.Jh. datiert und hielt nur die Engel der Marienseite für eine spätere Zufügung; der gleiche Autor schrieb dann in dem Münchener Katalog (1000 Jahre bulgarrische Ikonen Nr.14): "Fast die ganze Oberfläche (der Marienseite, K.W.) trägt Spuren von Korrekturen aus dem 17.Jahrhundert"(sic!). Nur A.Tschilingirov (Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien, Berlin 1978, S.341) weist auf die Übermalung und die Wiederho= lung des ursprünglichen Bildtypus hin.

8. Boschkov a.a.O.Abb.75; 1000 Jahre bulgarische Ikonen Nr.22.

9. A.Tschilingirov, Eikon und Logos Bd.2, S.291-298 mit Taf.21) stellt eine Beziehung zu Dragovol Chreljo (+13= 49) her wegen der serbischen Form der Namensbeischrift, datiert dementsprechend und weist die Ikone dem west= bulgarischen Raum zu.

10. In Anm.17 seines Aufastzes (ebd.S,297) stellt Tschilin= girov meine etwas knapp geäußerte Meinung (vgl.in der Kunstchronik, s.Anm.4, genannten Bericht S.358f.) in Frage, ohne sie zu widerlegen. Er verweist zwar für das Hauptargument Bentschevs, das ich übernommen hatte, auf seine nachfolgenden Ausführungen, bringt aber de facto kein einziges Beispiel. Ein Vergleich mit den Fresken von Zemen (vgl.L.Mavrodinova, Zemenskata Črkva, Sofia 1980) zeigt nur die völlige Unvereinbarkeit beider Stile. Für die wulstige Auflage, die vom Nimbus allein erhalten geblieben ist, sind die von ihm zitierten Bei= spiele kein Gegenargument. Daß es metallene Beschläge weit früher gegeben hat, wird niemand bestreiten, nur die wulstige Auflage wäre nachzuweisen! Herr Tschilin= girov war Teilnehmer des Colloquiums; er hat damals keine Einwände erhoben.

11. 1000 Jahre bulgarische Ikonen Nr.43.

12. Sv.Radojčić, Ikonen, Herrsching 1974, Taf.39.

13. V.J.Djurić, Icônes de Yougoslavie, Belgrad 1961, Nr.82f. Taf.CVIf.; datiert 1616/17.

14. Ebd.Nr.85, Taf.CXf.; datiert 1638/39.

15. C.Nicolescu, Rumänische Ikonen, Berlin 1973, Nr.28, Taf.35.

16. Ebd.Nr.34, Taf.47.

17. Gradište und Piva. Zur Renaissance des spätbyzantini= schen Stils in Montenegro, in: Pantheon 38 (1979) S.267 -274; Tradition und Qualität. Wertender Vergleich zwi= schen spätserbischen Fresken des 17.Jahrhunderts, in: Pantheon 39 (1981) S.143-147; Die Fresken der Kirche

Sv.Nikola im Kloster Morača (erscheint in der Festschr. für Ch.Delvoye, Brüssel).

18. Wenn auch Vergleiche mit der Wandmalerei gefährlich sind wegen der Format= und maltechnischen Unterschiede, könnte man doch Büsten wie z.B. die des hl.Arethas aus dem Nar= thex des Katholikon im Kloster Piva (nach 1626) für die klare Großflächigkeit des Antlitzes des hl.Arsenios her= anziehen.

19. Die Zusammengehörigkeit beider Tafeln wurde schon bei ihrer ersten Ausstellung in London (New Grecian Gallery, Feast Day Icons, 1973/74, Kat.Nr.2) bestritten. Dem hat I.Neufert im Katalog seiner Ausstellung 1974 widerspro= chen. Auch der Katalog Herzogenburg behandelt beide Tafeln als Einheit. Aber gegen die Zusammengehörigkeit beider "Flügel" sprechen zunächst schon die Maße: 144: 104cm; nimmt man hinzu, daß beide Tafeln stark beschnit= ten sind, die Breite also jedes "Flügels" nicht unerheb= lich größer war, käme ein für eine Königstür ganz unge= wöhnlich breit-niedriges Format heraus. Die reich deko= rierte Mauer hinter Maria entspricht der höheren kahlen Wand hinter Gabriel nicht. Die Gabriel-Tafel zeigt keine Spur des Himmelssegmentes, aus dem die Taube auf dem Lichtstrahl kommt, dieses müßte sich als in voller Größe auf der Marientafel befunden haben, die damit noch brei= ter zu rekonstruieren wäre. Der Baum über Gabriel, den die nicht identifizierbare Person gießt, ist oben abge= schnitten, diese Tafel muß also einst höher gewesen sein. Für die nachträgliche Umgestaltung zu Türflügeln spricht vor allem auf der Gabriel-Tafel die teilweise wegge= schnittene Architektur links im Hintergrund. - Hinweise zur Lokalisierung: Galerie Ilas Neudert, Jubiläumsaus= stellung, München 1974: Ikonen, Nr.1, S.11-13 und 15f.; Katalog Herzogenburg Nr.42, S.124.

20. Katalog Neufert S.16.

21. Frühe Ikonen Taf.161.

22. P.A.Underwood, The Kariye Djami 3, New York 1966, Pl. 341-359. Hinweis im Katalog Herzogenburg a.a.O.

23. Vgl. A.Xyngopulos, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου Ὀρφανοῦ Θεσσαλονίκης, Athen 1964. Hinweis ebd.

24. Katalog Neufert Nr.25.

25. Katalog Herzogenburg Nr.43.

26. Djurić a.a.O. Nr.56, Taf.LXXVII.

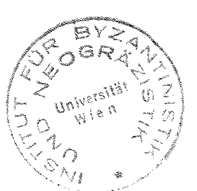
27. Ebd. Nr.72, Taf.XCIIf.(1573/74) und Nr.73, Taf.XCVf.(15= 77/78); vgl. auch ebd. die Tafeln aus der Ikonostas von Gračanica (Nr.74-76, Taf,XCVII-XCIX), die ebenfalls die Renaissance vorwegnehmen.

28. 1000 Jahre Nr.29 (aus Sosopol, 1541), 30(aus Sosopol) und 31 (aus Nessebar, 1566).

29. Frühe Ikonen Taf.53.

30. Ebd. S.XXXI.

31. Ebd. Taf.159 und 171.

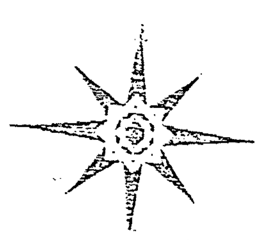


32. K.Wessel-H.Brenske, Ikonen, München 1980, S.22.
33. Vgl.z.B. Nicolescu a.a.O. Nr.13, Taf.25.
34. Frühe Ikonen Taf.83.
35. Ebd. S.XXXV.
36. V.N.Lararev, Theophanes der Grieche und seine Schule, Wien und München 1968, Taf.131-149.
37. Radojčić a.a.O. Taf.18.
38. Nicolescu a.a.O. Nr.28, Taf.35.

CONSTANTIN MARINESCU MARIN

THE BYZANTINE CONCEPT OF DIVINE LIGHT AS REFLECTED IN ROMANIAN POST-BYZANTINE ART AND ARCHITECTURE

With four plates



From the eight-pointed star mandorla, as depicted by Emporor John VI Cantacuzenus in The Transfiguration (1370-1375)[2/](Fig.1), to the Moldavian vaulting system, as expressed by the eight-pointed star vault in the Church of Dragomira Monastery (1607-1609), Romania (Fig.4/7).

The eight-pointed star mandorla, the symbol of Uncreated Light in Eastern Church, as a linking phenomenon with the Western Church - the vault of San Lorenzo Church at Turin (1668-1687) and with Muslim architecture, - the vault in front of the mihrab in the Cordoba Mosque (965)(Fig.5) and the dome of Comares (14th century) in the Alhambra Palace at Granada, Spain.[3/](Fig.9)

Generally speaking, the concept of Divine Light, the cornerstone of this inquiry reveals the way the human being had been experiencing luminosity as an attribute that was shared "by all things considered divin and holy"[4/]. Being associated with an idea and faith, it reverberates through millenniums, holding an outstanding place in the development of art. The idea-force of the element resides in the relationship between what is being enumerated and the numeral itself. Its abstract symbol could be identified even in rock-engraving and Shamanist art. The vision of Ezechiel (586 B.C.) enforces the symbol with new meaning.[5/] While the iconographic inventory of the deities has changed together with the rise and fall of peoples, the stellar symbol was neither destroyed nor greatly distorted. The stellar garb is found from the Atlantic to the Pacific.

From the long list which the prehistory and ancient world have left behind there could be distinguished two types of

stellar symbols:

-The star with eight points expressing the concept of a supernatural radiance emanating from a deity as per se, disregarding the being of the deity. This type of star is unfailing in Christian art and it is called along this work, the Star of Nativity.

-The eight-pointed star, formed by two squares overlapped diagonally, is another type which expresses a dual meaning, the being of the deity and his energy.

In this context. I would call attention to the Teleilat Ghasul Star (4th millennium B.C.), "the large star painting". Within an exquisite geometric intricacy, it depicts the two types of stellar symbols described above. In Jungian terms, it represents "the final stage of an individuation process" never surpassed since.[6/]

During the first millennium of Christian era, the star/eight points is found as a decorative element as well as in the representation of The Nativity (Fig.11).The eight-pointed star element is found mostly as a decorative element on all kinds of artifacts.[7/] It is also present in the lavishly mosaic decoration of the San Vitale Church (547), woven in the garment's texture of the imperial retenue (Fig.12). The one on the table cloth of the altar table of the representation "Melchizedek's Sacrifice" receives, in the context of Holy Text, the power of a symbol expressing the Divine Essence of Melchizedek. A similar element is found on the chasuble worn by Pope John Paul II in his visit in the United States. This symbolical interpretation is disregarded by the Holy See[8/](Fig.3).

Due to its abstract, geometric complexity, the eight-pointed star element found an extensive use in Islamic art since its earlier time. By the turn of the first millennium, this element was used all over the Mediterranean area both, in Christian art as well as in the Islamic one [9/](Fig.5/9).

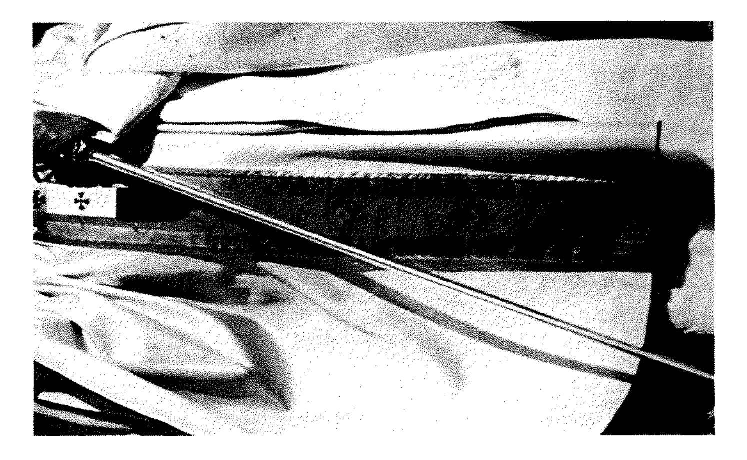
In the 14th century, the eight-pointed star shape was rejuvenated by the great Orthodox thinker, St.Gregory Palamas (c.1296-1359), the outspoken of the Hesycgastic doctrine[10/]. He was the first who made a distinction on the concept of God, between Being and His energy, or the presence of Grace in the form of light that surrounded Christ in His Transfiguration on Mt.Tabor. This dualism in the concept of God found a graphic expression in John VI Cantacuzenus' "The Transfiguration" (1370-1375)(Fig.1), where Christ, for the first time is depicted within an eight-pointed star mandorla. However, this type of mandorla, as the symbol of divinity, was used much earlier in such reprentations as "The Dormition of the Virgin", fresco in the Church of Ohrida (1295) or the one in the Church of Gracanica (1320)(Fig.13). It should be pointed out that there is a transition from the traditional almondshape mandorla to the eight-pointed star one. From an ideatic point of view, there is a turn toward the representation of "a spiritual reality" or of "the unseen", in such a way that the beholder will see a reality that was only conceived. An existential-cultural analysis of Byzantine society turns the Hesychastic thought and the eight-pointed star mandorla into a symptomatic phenomenon. It confirms once again that dramatic gifts, visionary manifestations and ascetism characterize periods of difficult historical and socio-economic conditions[11/]. Within such a complex phenomenon, a special emotional attidude is created with an accentuated preference for spectacular and ceremonial splendor[12/].

The new symbol of Divinity did not delay to enter in the art of "Byzantine derivates" such as the Romanian states, Wallachia and Moldavia. As an example is the Fresco "Jesus Immanuel with tetramorph", fresco in the Princely Church at Curtea de Arges (Wallachia)(Fig.8), dates 1364-1366, therefore, earlier than John VI Cantacuzenus' "The Transfiguration". The painting is related iconographically and stylistically with the style of the Paleologues in its last phase, the phase of the eve of the collapse of the Empire[13/].

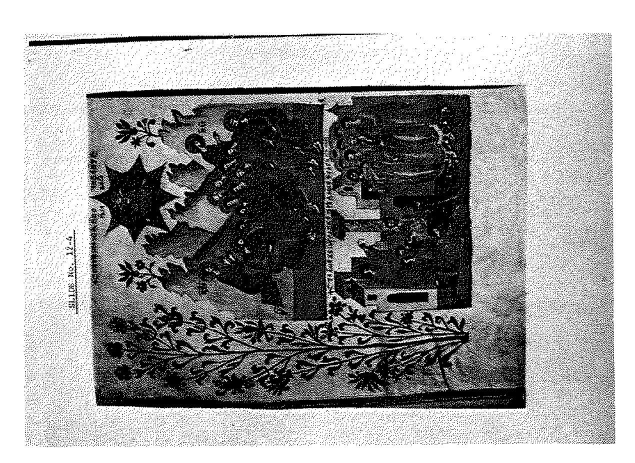
By the end of the sixteenth century, with the intensification of Catholic propaganda and the spread of Reformation, especially Calvinism, in the Eastern Orthodoxy, the Romanians took among other themes, the symbol of Divinity as a defensive means against the proselytizing attemps of the West. It was used extensively in emphasizing the Divinity of the Three Persons of Trinity. Anastasie Crimca(? -1629) gave a definitive meaning and a complete use to this symbol in his illuminated manuscripts (two-dimensional)and in the church he built

(three-dimensional)[14/] (Fig.2). Schooled in the Orthodox dogma, he emphasized the theme of the Uncreated Light pointing out a hierarchization of the Three Persons of Trinity. As architect and constructor, Crimca was the first to give an architectural expression to this symbol. In the Church of Dragomirna Monastery, he used a repetition of the intercrossing arch system in the shape of an eight-pointed star[15/] (Fig.4/7), a lower one which supports the steeple and one which supports the dome of the steeple. The upper one represents a fusion of the symbolical meaning of the two-dimensional representation of the symbol and the three-dimensionality of the traditional Moldavian vault[16/]. Nowhere else is the Taborian Light expressed in an architectural structure by architectural means, as in the steeple of this church. Christ the Pantocrator looks like floating in the light as in His Transfiguration. The dramatism is emphasized by the contrast between the hermetic darkness of the interior and the massiveness of the structure (the lower intercrossing arches) and the openness (airiness) of the dome. The upper intercrossing arches look, under the effect of luminosity, two-dimensional, brightly bent into a symbol, emanating a cozy light. So, its structural character is annihilated by this fluorescent glare while, the sense of repetition of a structural system at two different levels, disappeared.

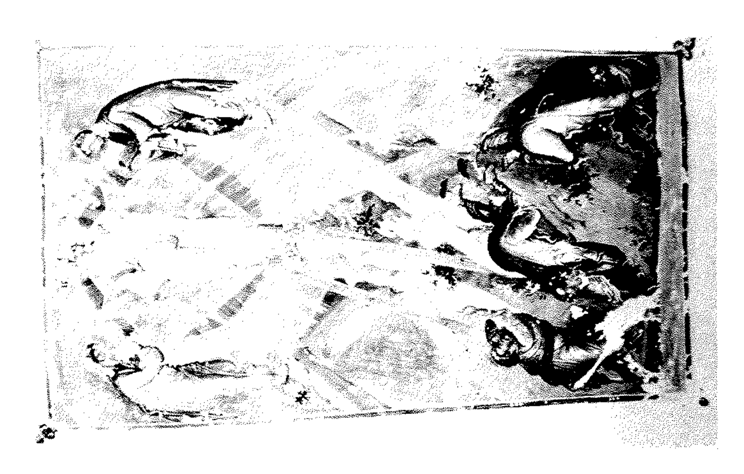
In the Mediterranean area, this system of vaulting was used by the Arabs before the end of the first millennium. The earliest example, still standing, are the four vaults in the Mosque of Cordoba, Spain(965(Fig.5). There is a rich literature on the art and architecture of the Cordoba Mosque and it is generally accepted that it originates in the Near East[17/]. There are no comments regarding the symbolical meaning of this type of vaulting. From a religious point of view, there was a necessity to adjust the Arabian faith to the cultural milieu of the areas that was to become the "dar al-Islam" (the land of Islam), namely to Hellenistic heritage. The Muslims confronted older doctrines, more subtly developed from a philosophical point of view, such as the one of Eastern Orthodoxy. Considerable information on Greek philosophy was acceptable to Muslim thinkers. In this context, the tenth century is considered the zenith of Arab philosophy, and Cordoba one of the spiritual



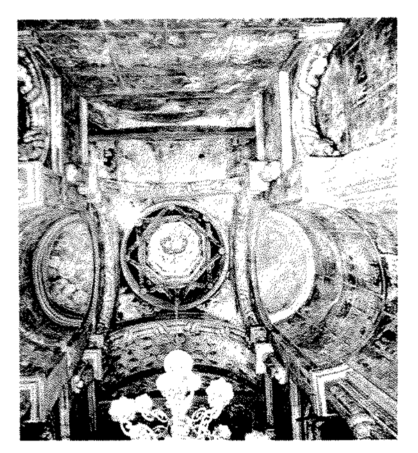
3. Gewand Papst Johannes Pauls II.



2. Cod. Vind. slav. 6 (Apostolos, ill. v. Anastasi Crimca). Gethsemane



1. Cod. Paris. gr. 1242. Transfiguration



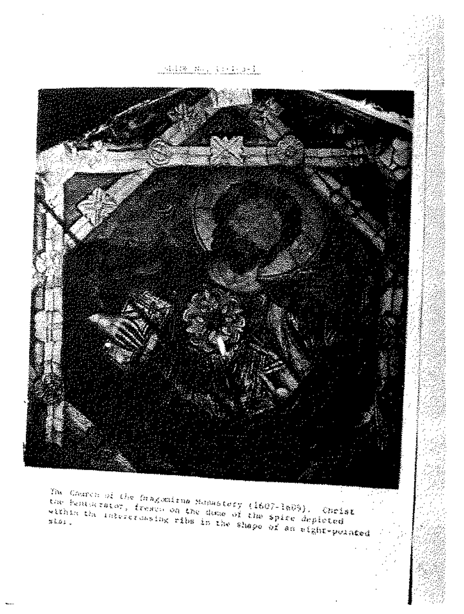
4. Dragomirna, Klosterkirche, Kuppel mit Pantokrator



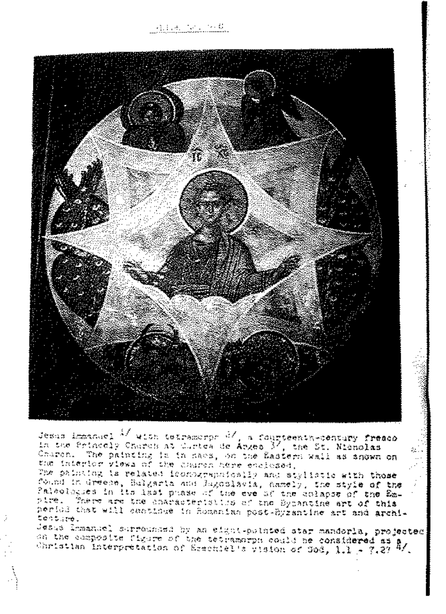
5. Cordoba, Moschee, Gewölbe vor dem Miḥrāb



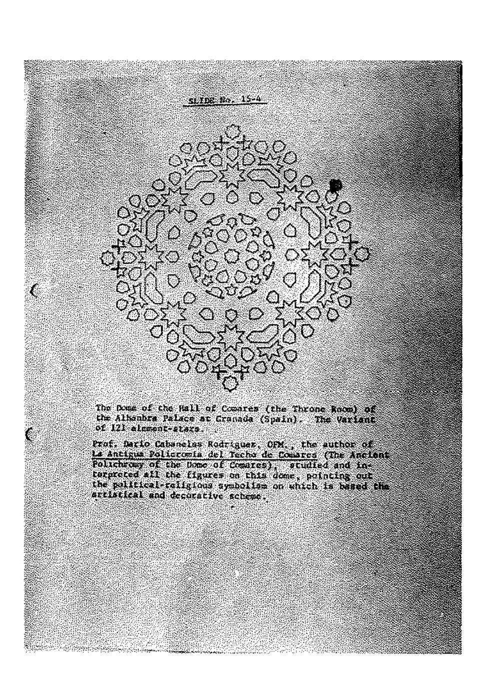
6. G. Guarini, San Lorenzo zu Turin, Kuppelgewölbe



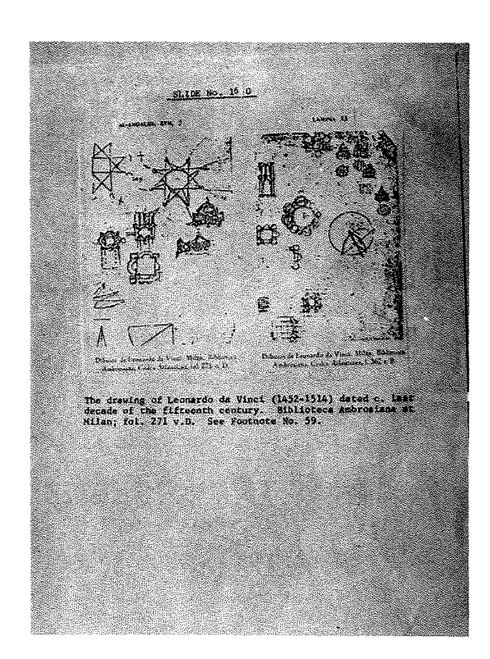
7. Dragomirna, Klosterkirche, Kuppel mit Pantokrator



8. Curtea de Arges, Jesus Emmanuel mit Tetramorphen



9. Alhambra, Halle von Comares, Kuppelgewölbe des Thronsaales



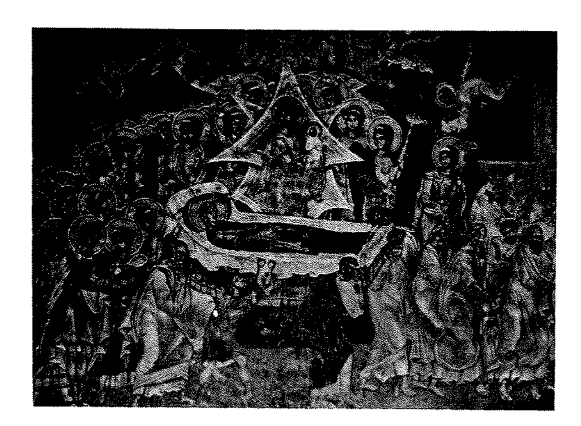
10. Mailand, Ambrosiana, Leonardo da Vinci, Skizzenbuch



11. Ravenna, San Vitale,
Das Opfer des Melchisedech



12. Palermo, Cappella Palatina, Geburt Christi



13. Gračanica, Uspenja Bogorodice, Koimesis

and cultural centers of the Arabic world. In terms of Muslim dogma, the foundation of Sufism and the knowledge of God as "the true Oneness", led the Sufi toward an ascetic practice similar to the Syrian one. Their basic motive was the exalted love evoked by that beauty which is in God alone, a fact that induce them into an ecstatic experience in order to reach the Beatific Vision. Regarding the numeral "eight", there is pointed out that is a precious symbol called "En-Mur-Lum", the light being assimilated with the concept of the Holy Spirit. This is the meaning of the expression written in the Coran "the Light upon the Light". This exposition demonstrates that the Muslim doctrinal system experienced the Truth, the Vision of God, within a mental framework similar to the Christian one. In this context, the four eight-pointed star vaults in the Mosque of Cordoba are placed so, as to emphasize the aisle leading to the mihrab and the mihrab's area have a symbolical sense in relation to the concept of Divine Light. Prof.Dario Cabanelas Rodriguez, OFM, who studied and interpreted all the figures on the dome of the Hall of Comares (the Throne Ròom) of the Alhambra (Fig.9), agreed with this symbolical meaning pointing out that the only element of the dome painted in white, is the recessed keystone of the dome which, also has the shape of an eight-pointed star. It represents the Throne of God which Mohamed saw in his miraculous Night Journey[18/].

The intercrossing arch system was taken over by Spanish builders and used in their Gothic structures. Leonardo da Vinci (1452-1514) left two sketches showing this system of vaulting(Fig.10). Only after two hundred years the system found an expression in Italy, namely, in Guarino Guarini's San Lorenzo Church at Turin (1668-1687)(Fig.6). The monument was analyzed by the works presented at the "Guarino Guarini e L'Internationalita del Barocco" held in 1968. To list the many aspects not covered by this congress is beyond the scope of this paper. There is no slight hint regarding the creation of the so-called "open architecture of Guarino Guarini" and the turn which the Theatine Order did toward the concept of God and His Beatific Vision as formulated by Eastern Orthodoxy. Therefore, to interpret this vault as an expression of Divine Light within the dogma of the Western Church, it is necessary to seek the relationship between the erudite

Theatine priest,philosopher and mathematician, with "Orthodox mysticism".

The great fourtheenth-century controversy between the Western and Eastern Churches regarding the concept of God and the Beatific Vision, did not hinder Hesychasm and its practice of contemplation to penetrate into Western Christianity. Within the Counter Reformation movement, the preeminent role of both sixteenth-century organizations the Theatine Order and the Society of Jesus, was to revive the Catholic spirituality of faith. But in the same time, there was created a fertile ground for the mystical-minded believers who did not delay to go into the practice of mental prayer. Raymond Lull's guiding lines for "the art of contemplation" were reactivated.

In the seventeenth century, a new accent was put on exposition of the general thought of the Greek and Latin Fathers, regarding the Vision of God. Men of the mind went to live in solitude. Their works were generally of polemic nature such as the dispute between reason and faith. Paris became the spiritual center of the Continent. Nicolas Malebranche (1638-1714), one of the preeminent figures of the Parisian scene, clarified his differences with Descartes (1569-1650) over the eternal truth as uncreated and the ideas as essences and not as modes of human thought. He also finds divine action everywhere and he distinguishes the true miracle (which depends on the particular will of God) from the general laws of occasional causes. This "occasionalist concept" establishes a correlation between the vision of God and the essences of things. It also regulates mind's access to ideas in God by the "intelligible extension". Malebranche also makes a distinction between vision of God and the vision in God.

This hot milieu of seventeenth-century Paris, with its scientific, philosophical and technical revolution influenced Guarini's thought and shaped his Baroque feeling for mystery and infinity[19/]. Some scholars relate Guarini's architectural audacity and enthusiasm with the mystic current of Malebranche. Guarino Guarini, being a rationalist and a mathematician, succeded to link the ethico-religious concept with the technical ones which were taking root in European culture. In terms of Hesychastic Vision of God, the openness of the San Lorenzo vault expresses the Catholic doctrine on the Beatific Vision as it was formulated by Benedict XII, Pope between 1334-1342, namely, the Purgatory and the Heaven. Therefore, two levels of light, not as in the Dragomirna Church where it is only one, due to the fact that the Eastern Orthodox Church denies the doctrine of the Purgatory. On the status of the departed souls, the Orthodoxy reflects the doctrine of the Fathers unchanged. More than this, Guarini created a number of small openings that pierce the dome's shell as to fulfill Benedict's Bull, for "the just souls - which - immediately see the Divine Essence".

From this exposition, the three vaults express, architecturally, man's attitude toward God and the relation of God to man in the three religions. Each one sheds a certain magic upon the concept of God as well as culture, namely, the Islamic, the Latin Christianity and the Eastern Orthodoxy. Each one represents an evolutionary process which took place in such widely and dispersed cultural climates. The three of them represent a sheer unrepented luxury of art and technique in the service of Beauty. The light transforms the whole structure from changeless into an ephemeral, giving it a quality of spontaneity. However, there also is a common thread of functionality, evident in the lines of forces which in terms of Malebranche's "occasionalist concept" are correlated with the emotional tension these lines create in the beholder as well as with the dynamic soaring upon a vertical axis. On the whole, the three structures reveal a severely ascetic elan[20/].

Extending imaginary the eight intercrossing arches under the horizontal level, they would look like a graphical representation of an atom within which the impenetrable, movable particles whirl around a nucleus as the arches around a vertical axis. The intercrossing arches never pass through the vertical axis as the orbiting loops never meet the central nucleus. These graphical representations confirm the Holy Writing that what is in Heaven is on Earth, or the small infinite is like the great infinite. This also is a signal flag of the Hesychastic hidden meaning of God's Uncreated Energy or operation whose replica on the earthly level was revealed by science, the energy residing in the ultimate particle. There are not yet comments on the nature of this energy but a parallel could be made between the Biblical text: " ... if you have faith as big as a mustard seed you can say this to the hill 'go from

here to there!' and it will go, you could do anything" with the atomic energy which really "moves mountains" or "throws them in the sea".

Because the atomic theory and the wave theory are still considered approximate models and not representations of material reality, as well as the atomic field being open to brilliant minds only, these comments could be understood as an excess of speculation. However, in the framework of the Concept of Light as per se, I would recall the "light" emitted by an atomic structure, "the radiant light", that crowns the atom victory. Also, equating matter with energy, the Nobel Prize winner, Albert Einstein (1879-1955) recalls Robert Grosseteste's (1168-1253) metaphysics of light as his view of the Universe, "Forma prima is a point light that by its very nature diffuses itself and becomes the corporeal form of matter". On the other hand, the dependence of mass on the speed (velocity) of light (a fact which confirms Grosseteste's concept of light's priority) and Einstein's conclusion that mass and energy are both manifestations of the same fundamental entity, turns the attention to Guarini's contemporary's concept of "eternal and immutable essences", on whose energy "bodies" count for their motion.

The added benefit of reopening this fascinating study is that it lands itself to modern methods where history and science go hand to hand. Thus, a foretelling in the Bible seconded, in the spirit by the Arab-Sufi poetic mysticism:

"Come you lost Atoms to yours Center draw
and be the Eternal Mirror that you saw".

finds its base in Albert Einstein's theories[21/]. In such context, the three structures (the vault of Cordoba's Mosque the one of Dragomirna Church and the San Lorenzo) are not only architectural phenomena but technical and scientific events as well[22/]. Theoretically, they are a metaphor of the philosophical concepts of the time or, as Prof. Giulio Argan wrote, "the miracle of Logic and Technique".

1/ The symbol of Uncreated Light, the Divine Light, has been introduced in Byzantine iconography by the Hesychasm. The shape ot two squares, overlapped diagonally, is connected with St.Gregory Palamas' distinction between the God Being and His Energy. It appeared for the first time in The Transfiguration by John VI Cantacuzenus. The architecture was called up then to present it an appropriately shaped setting, both two-and three-dimensionally.

2/ The theme of Christ's Transfiguration constantly reappears in writings of the Byzantine theologians to become the keystone of their doctrine of the Vision of God. Only in 1457 The Transfiguration was extended in the Western Church by Pope Callistus III (1378-1458), (Pope between 1455-1458).

3/ This is an investigation into the common ground of the three religions that have dominated Mediterranean area from the 8th to the 18th centuries. The first attempt was done by Raymond Lull (1235-1316) in his "Conversation between a Christian, a Moslem and a Jew".

4/ Oppenheim, Leo A.; op.cit.,p.176

5/ See Book of Ezechiel; 1.5 to 3.15

6/ See Koepel, Robert; op. cit. The wall painting was discovered in the 1930's in the valley of Jordan. Regarding the meaning of this elaborate element, no important hypotheses were yet issued.

7/ This aspect is analyzed in a special paper under the title "Analogies of an ornamental and decorative order". (Unpublished)

8/ " ... the geometrical design on the garment have no particular significance,but serve a purely decorative purpose". Letter dated March 29, 1980.

9/ As a suggestive example, is the interior decoration and the ceiling of the Palatine Chapel, Palermo (12th cent.).

10/ See The New Catholic Encyclopedia, vol.2, p.1089.Hesychasm consists of a pious meditation during which the monk experiences the mystical realization of the presence of Grace in the form of Divine Light, the Uncreated Light which surrounded Christ in His Transfiguration.

11/ This is evident in many maps of the 14th to 16th centuries.

12/ See Papu, Edgar; op.cit.

13/ These characteristics will continue in Romanian post-Byzantine art and architecture.

14/ Anastasie Crimca(Metropolitan of Moldavia 1609-1629) was a learned and skillful calligrapher, he was the founder of the Dragomira School of illuminated manuscripts. He also was among the firsts to promote the idea of Romanity using the Latin alphabet. In the field of dogma,he was an advocate of the defensive struggle against Catholicism and Reformation propaganda.

15/ Crimca also used this repetition two-dimensionally, in the representation "The Agony in the Garden",

16/ Structurally and architecturally the vault was created before 1500, and it is part and parcel of the development of Romanian-Moldavian architecture.

17/ See Marguerite Rumpler's work; La Coupole dans l'Architecture Byzantine et Musulmane, Strasburg,1956.

18/ See La Antigua Policromia del techo de Comares (The Ancient Polychromy of the Dome of Comares), Cuadernos de la Alhambra No.8,1972. The symbolical significance of this type of vaulting was not taken into consideration by the specialists in the field of Histpano-Moresque art and architecture.

19/ Guarini's metaphysics is related with his sejour in France (1662-1665) and his contact with the school of Malebranche and the "occasionalist" philosophy.

20/ Together with Prof.Ricardo Campa, I have elaborated a program for a Seminar on "the Concept of Light in the Three Religions that have dominated the Mediterranean World for one Millennium, namely, the Eastern Orthodoxy, Catholicism and the Muslim". This Seminar supposes to take place in Rome next year.

21/ In terms of Grosseteste's and Malebranche's concepts, Einstein's theory leaves the question open with comments such as: "If light were energy and electrons were matter and if, according to Einstein, the two were varieties of the same things, it might be that they would have other qualities in common as well".

22/ The author of the present paper has elaborated premises for "An analysis of structura and static behavior of the three vaults". A team of Romanian specialists are working on this analysis.

XENIA MURATOVA

LA PRODUCTION DES MANUSCRITS DU PHYSIOLOGUE GRECS ENLUMINÉS EN ITALIE AUX XVe—XVIe SIÈCLES ET LEUR PLACE DANS L'HISTOIRE DE LA TRADITION DE L'ILLUSTRATION DU PHYSIOLOGUE

Bien que l'histoire de la transmission textuelle du Physiologue grec soit extrêmement riche et ramifiée, le nombre extraordinairement faible de manuscrits enluminés parvenus jusqu'à nous ne permet même pas de parler, au fond, d'une histoire plus ou moins cohérente d'une transmission picturale du Physiologue sur le sol grec, et cette histoire se présente devant nous d'une façon tout à fait fragmentaire. Tandis que la transmission textuelle du Physiologue grec et de ses redactions a fait l'objet d'une étude presque exhaustive et complète par F.Sbordone[I/], des Physiologue grecs enluminés on a parlé relativement peu et jamais comme d'une tradition iconographique dans son existence à travers l'histoire.[2/]

Il est très probable que le Physiologue n'avait jamais reçu sur le sol byzantin un aussi riche décor que son derivé latin; bien que la pensée byzantine ait largement utilisé l'allegorie animale en considérant la nature comme un ensemble d'instruments et de matériaux didactiques, et le monde des animaux comme une galerie d'emblèmes moralisants du bien et du mal, l'esthétique byzantine et, en particulier, l'esthétique byzantine du livre, faisait une grande différence entre la décoration des livres liturgiques dignes de toute la magnifiscence et du raffinement artistiques possibles et le décor des livres d'éducation et d'édification, dans la plupart des cas extrêmement modeste.

En effet, le nombre des manuscrits du Physiologue grecs décorés par des images et préservés jusqu'à nous se compte sur les doigts: ainsi, après le ms. du XI-e siècle de l'Ambrosienne de Milan (Cod.E.I6 sup.)[3/], celui de Turin (gr. B. VI.39) et le fameux Physiologue de Smyrne[4/], les deux derniers disparus au cours d'incendies, viennent les manuscrits appartenant déjà à l'époque post-byzantine et datant des XV-e-XVI-e siècles.

La plupart de ces manuscrits grecs du Physiologue les plus tardifs est la création, apparemment, des copistes et des peintres grecs travaillant pour les collectionneurs et humanistes italiens du XV-e et XVI-e siècles. Produits de la culture grecque post-byzantine, ils appartiennent encore à cette vague de la production livresque tardo-byzantine qui

fait renaître une grande quantité d'ouvrages littéraires, des oeuvres d'auteurs classiques et des écrits scientifiques, surtout d'histoire naturelle, de médécine, de pharmacologie etc., en suivant souvent dans leur décoration lorsqu'elle est présente, des modèles très anciens.[5/] En même temps, ces manuscrits font partie d'un flot d'ouvrages grecs qui constituent un des éléments importants de l'érudition humaniste du XV-e-XVI-e ss.[6/] et jouent un rôle, si modeste qu'il soit, dans la contribution culturelle du monde byzantin à la Renaissance européenne. La curiosité des humanistes de la Renaissance pour cet ouvrage grec s'était répercutée dans les fantaisies naturalistes de cette époque[7/], et l'imagerie du Physiologue grec a contribué à l'écléctisme de l'emblématique rinascimentale[8/].

La plupart des manuscrits grecs enluminés du Physiologue apparus en Italie au XV-e-XVI-e ss. présentent des variations de la seconde recension du texte[9/], remontant à l'époque byzantine, recension qui se forme déjà au V-e-VI-e s., selon F. Sbordone, et seulement au XI-e s., selon E.Perry[I0/]. N'étant pas,généralement, d'une haute qualité artistique, ces manuscrits présentent un intérêt surtout du point de vue de la préservation d'une iconographie très ancienne dont les prototypes sont perdus.

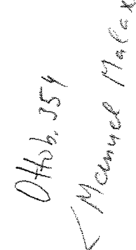
C'est surtout le troisième type de la seconde redaction, et la recension de ce type attribuée à l'époque tardo-byzantine à S.Epiphane de Chypre[II/] et connue comme recension de Pseudo-Epiphane qui a reçu une diffusion particulière en Italie de la Renaissance. A cette recension appartiennent les textes du Physiologue, de 5I chapitres, dans le ms. gr.F.68 de la Bibliothèque Vallicelliana de Rome, du XVI-e s., transcrit d'une manière très recherchée, par une main inconnnue, et ou les illustrations, pour lesquelles avaient été laissé des places vides, n'avaient jamais été executées, et le ms. gr. I700 de la Bibliothèque Casanatense de Rome, du XV-e s. Il est difficile d'établir le rôle exact de ce dernier codex, décoré par quelques dessins maladroits à la plume, dans le destin postérieur de l'illustration du Physiologue grec en Italie: ici aussi la plupart des chapitres est accompagné par des places vides destinés à des illustrations; les 20 dessins existant semblent appartenir à deux époques differentes: une partie (par exemple, les dessins pour les textes sur le lion, f.I, la saure, f.47v, les fourmis, f.43v, le serpent, f.4I, le serpent, f.39v) - à l'époque de l'execution du manuscrit;

Casan. 1700 [Manuel Malaxos]

une autre partie (en particulier, les dessins pour les textes sur l'aigle, f.I5, les hypocampes, f.I3) - à la fin du XVI-e s., quand ce manuscrit appartenait au savant Gesuite Francisco de Torres (ca.I504-I584), le fameux chercheur et éditeur des textes grecs des Pères et docteurs de l'Eglise, théologue de Grégoire XIII[I2/]. Ses autographes se trouvent sur plusieurs pages de ce codex. C'est à cette époque que le manuscrit avait été utilisé comme une des sources par Ponce de Leon dans la préparation de son édition du Physiologue en I587[I3/]. Le manuscrit de la Bibliothèque Casanatense à joué, donc, d'un côté, un rôle important dans l'histoire et dans la diffusion du Physiologue, ayant servi comme une des sources pour la première édition imprimée de l'ouvrage, et ayant appartenu à un homme qui était un des plus savants connaisseurs des textes grecs de son époque et qui se trouvait au service de l'un des plus fameux bibliophiles de son temps - le cardinal Guiglielmo Sirleto. Par ailleurs, le manuscrit de la Casanatense, avec son cycle incomplet d'illustrations et avec ses dessins particulièrement médiocres n'a pas pu servir d'exemple pour le plus large cycle d'illustrations du Physiologue transmis au XVI-e s.

Un phénomène extrêmement curieux mais assez isolé dans l'histoire de notre tradition présente le manuscrit de la Bibliothèque de Vienne Philos. gr. 290, de la même recension, de la fin du XV-e - début du XVI-e s., et de provenance norditalienne, probablement, vénitienne.[I4/] Il est orné par les illustrations d'un goût nettement populaire, grossières, très vivantes, avec l'utilisation abondante d'ocres intenses et de l'or dans la teinte des silhouettes des animaux et des personnages. La tradition iconographique grecque est vue, comprise et transposée ici à travers le monde des images de l'art vénitien de la fin du XV-e s., dont les formules banalisées et primitivisées se réfletent dans la typologie des personnages, dans le caractère des vêtements, dans les particularités des êtres fantastiques[I5/], créant et démontrant ainsi, au niveau populaire, cette profonde et très particulière union des traditions picturale et iconographique grecques et de l'imagerie vénitienne, union qui se réalise dans la culture de la diaspora grecque à Vénise au cours du XV-e et du XVI-e ss. Une importance particulière présente le fait de l'appartenance de ce manuscrit au XVI-e s. à Johannes Sambucus (I53I-I584)[I6/], érudit, humaniste et bibliophile hong-

rois, collectionneur passionné de manuscrits, interprétateur et éditeur des ouvrages grecs, lié par l'amitié et par ses intérêts bibliophiles aux humanistes de Padoue , de Bologne, de Vénise et de Rome, en particulier, avec Vincenzo Pinelli à Padoue, Fulvio Orsini et le cardinal Sirleto à Rome[17]. C'est, donc, de nouveau, aux cercles humanistes de la seconde moitié du XVI-e s. que nous amène la fortune postérieure d'un manuscrit du Physiologue. C'est dans ces cercles en Italie, qu'apparaissenet, dans la seconde moitié du XVI-e s., les trois manuscrits qui constituent l'objet principal de cette brève étude.



Il s'agit de trois"Schwester-Handschriften": le ms.gr.IV 35 (I383) de la Bibliothèque Marcienne de Vénise, et les mss. Barb. gr.438 et Ottob.gr.354 de la Bibliothèque de Vatican - de trois manuscrits du Physiologue, de formats voisins, in8°, écrits sur un même papier, avec les mêmes filigranes, caractéristiques du papier du nord de l'Italie, en particulier, de Fabriano, des années I550-I570 environ[18], contenant le texte identique, de 49 chapitres, et le même cycle des illustrations, commençant par le portrait de S.Epiphane, selon l'habitude de représenter le portrait de l'auteur, qui renait dans le livre tardo-byzantin[19]. Ces manuscrits présentent une autre recension du même type de la seconde redaction, par rapport aux manuscrits précedents; les chapitres sur les sirènes et onocentaures, le hérisson, la panthère,l'aspidochélone,le formicaleon,la belette, l'unicorne,le castor et la pierre indienne à la fin du texte son omis, à leur place se trouvent les chapitres sur la huppe, les abeilles et la grenoille,provenant de l'ancienne redaction, et ensuite les histoires du singe et de l'héron, reparties en trois chapitres chacune et representant les additions tardo-byzantines au texte du Physiologue[20]. Il se peut, pourtant, que cette recension est apparue comme le resultat d'une perte ou d'un oubli d'un cahier d'un manuscrit du groupe des codex de la Vallicelliana F.gr. 68 et de la Casanatense gr.I700 au cours de la copie d'un manuscrit de ce groupe, cahier contenant les chapitres absents dans ces trois manuscrits. En temoigne le ms.&I43 sup. de la Bibliothèque de l'Ambrosienne de Milan[21] - c'est un fragment d'un manuscrit du Physiologue, contenant deux cahiers avec chapitres absents de nos trois mss.[22] Le codex &I43 sup. semble être une partie égarée ou mise de côté et non utilisée pour quelque raison, ou préparée pour être ajoutée au ms.Barb.gr.438: de même format et sur le même papier, le

manuscrit est écrit par la même main, mais resté sans illustrations pour lesquelles les places vides sont reservées entre les parties du texte. Il est, en meme temps, probable que le ms. &I43 sup. de l'Ambrosienne présente une copie à part,une sorte d'appendice au ms. Barb. gr.438, fait par le copiste après la comparaison du texte transcrit avec un ms. du groupe du ms. gr.I700 de la Bibliothèque Casanatense ou du ms.F.gr. 68 de la Bibliothèque Vallicelliana.

La provenance du ms. &I43 sup. de l'Ambrosienne est inconnue, et toutes nos tentatives de lier ce fragment avec les collections des manuscrits grecs du XVI-e s., en particulier, avec la bibliothèque de Vincenzo Pinelli, humaniste de Padoue, dont les intérets se concentraient surtout sur l'histoire naturelle[23] et qui possedait les manuscrits du Physiologue[24] et dont la bibliothèque est entrée en grande partie à l'Ambrosienne, n'ont pas été couronnées de succès.

La provenance de trois autres manuscrits pose également des problèmes. Le ms.gr.IV.35 (I383) de la Bibliothèque Marcienne provient de la collection Nani, mais on ne sait pas d'où il est tombé dans la collection de ce patrice venitien[25] du XVIII-e s. Les détails de l'apparition du ms.Barb.gr.438 parmi les manuscrits grecs de la Barberiniana[26] son egalement inconnus. Ce n'est que le ms.Ottob.gr.354[27] qui révèle en partie son histoire: l'inscription sur la première feuille indique sa provenance de la collection du Duc d'Altemps, un des plus grands bibliophiles romains de la fin du XVI-e-début du XVII-e s., qui avait acheté la plupart de la bibliothèque du pape Marcello II et du cardinal Sirleto en I6II[28]. Il y a aussi d'autres données qui indiquent l'appartenance de ce codex à la collection de Sirleto: un manuscrit du Physiologue est mentionné dans une correspondance de la fin du XVI-e s. concernant sa bibliothèque[29]. Ponce de Léon aussi parle du codex du Physiologue dans la collection du cardinal utilisé par lui comme source au cours de sa préparation de l'édition du Physiologue imprimé[30]; il s'agit, evidemment, du ms.Ottob.gr. 354. C'est, donc, vers le cardinal Sirleto(I5I4-I585)[31], le custode de la Bibliothèque de Vatican, et vers son cercle que mène l'histoire directe ou indirecte des manuscrits enluminés du Physiologue de la seconde moitié du XVI-e s. Mais ici nous arrivons aux limites de notre information: nous n'avons pas de données concernant l'arrivée de ce manuscrit à la collection de Sirleto, ni par quel intermédiaire était-il acquis[32]; ni s'il était commandé par le cardinal lui-même, ni par quel

copiste avait-il été transcrit[33]

Les trois manuscrits du Physiologue du Vatican et de la Marcienne sont écrits par des mains différentes, toutes les trois inconnues, révélant les traits de la paléographie romaine[34]: le ms. Barb.gr.438 - par une main plus fine et habile, d'une ecriture menue et élégante, le ms. Ottob.gr.354 - d'une ecriture plus grande, avec tendance à la géometrisation des lettres[35], le ms. gr.IV.35(1383) de la Marcienne - par une main encore plus large et moins habile. L'execution des illustrations semble appartenir, dans la plupart des cas, aux copistes mêmes[36], comme cela arrivait souvent dans la pratique de la production des manuscrits tardo-byzantins, ce que laisse l'impression d'une remarquable homogénéité de chaque manuscrit, bien qu'ils sont de qualité artistique assez modeste. C'est le ms. Barb.gr.438 qui se distingue surtout parmi ces trois manuscrits par le caractère du dessin à plume, libre, vif, léger, mouvementé, teinté par des touches libres et transparentes d'aquarelle verte, rose ou grise. Cette technique qui laisse l'impression d'une esquisse vivante et qui n'est pas étrangère à la tradition picturale byzantine[37], a eu une diffusion particulière à l'époque Paléologue[38], non sans rapport avec la peinture occidentale.Cette technique se transforme parfois dans les manuscrits post-byzantins et italo-crétois en une peinture lourde et criarde, même si le dessin préparatoire n'est pas privé d'une certaine finesse[39], comme c'est arrivé dans le cas des deux autres manuscrits, colorés en gouache de couleurs ternes et pesantes. Mais dans le ms.Barb.gr. 438 cette légère technique nous amène à l'élément du dessin italien du XVI-e s., avec sa liberté et la virtuosité de la plume qui impregne l'art de certains peintres grecs travaillant en Italie[40]. Les corrections dans le dessin dues au fait que le peintre avait oublié d'illustrer le chapitre sur le perdrix et qu'il lui fallait ensuite corriger cette confusion, montrent l'utilisation inattentive du modèle, mais il est difficile d'en conclure lequel des deux autres manuscrits servait de modèle au cod.Barb.gr.438, et lequel des deux était le premier, bien que quelques rajouts de phrases oubliés par le copiste, sur les marges du ms. de la Marcienne, temoignent plutôt de la primauté du ms. Ottob.gr. 354, le manuscrit appartenant à la collection du cardinal Sirleto, parmi les trois manuscrits.On ne peut exclure non plus la possibilité de liaison moins directe entre les trois manuscrits qui peuvent ainsi remonter au meme modèle circulant dans l'ambiance des humanistes et bibliophiles italiens au cours de la seconde moitié du XVI-e s.

La provenance du modèle de nos trois manuscrits qu'ils suivent, en toute apparence, très fidélement, il faut la chercher en Crète, le fournisseur le plus important de la tradition iconographique et artistique grecque en Occident, probablement, dans le milieu de Théophane le Crétois, comme cela montre sa fresque dans le nartex de l'église du monastère de S.Nicolas Anapavsas aux Météores[41], représentant la scène d'Adam donnant leurs noms aux animaux qui réproduit le schèma iconographique des Octateuques byzantins du XI-e-XIII-e ss.[42], et ou les images de quelques animaux[43] sont idéntiques à celles de nos manuscrits.

Le recours aux schèmas iconographiques anciens, caractéristique pour l'état de l'enluminure tardo-byzantine et survivant dans la société post-byzantine avec fidelité et perseverance tenaces propres aux ambiances provinciales conservatrices se réflète dans nos trois manuscrits du Physiologue d'une manière tout à fait particulière et présentant une grande importance pour l'étude de l'iconographie du Physiologue en général. Déjà le caractère des illustrations, dans la plupart des cas encadrées, alternant avec le texte, rendant l'effet spatial et plaçant les images d'animaux dans le paysage, le caractère qui remonte à l'époque de l'antiquité tardive, temoigne de l'utilisation des schèmas iconographiques qui ont leur source au temps de l'origine du cycle illustratif du Physiologue. Certains détails comme la personnification du soleil, le caractère de quelques vêtements le confirment. Les compositions de certaines illustrations révèlent avec une grande fidelité à l'original une des sources du cycle des illustrations du Physiologue qu'étaient les livres de modèles antiques servant aux mosaistes dans leur représentations de sujets marins et nilotiques[44]. Ainsi sont les illustrations pour le texte sur les hypocampes[45], réproduisant un motif méditerranéen éternel[46] (remarquons entre parenthèses que le même motif se retrouve parmi les enluminures des Bestiaires latins du XII-e s. réproduisant l'iconographie ancienne[47]); ainsi sont les illustrations pour le texte sur le paôn[48].

Un intérêt tout a fait particulier présente la confrontation de l'iconographie des illustrations de ces trois ma-

nuscrits grecs du XVI-e s. avec les enluminures du premier Physiologue enluminé préservé jusqu'à nous - le Physiologue latin de Berne du IX-e s.(Berne, Bibliothèque Municipale, ms.318)[49], chef d'oeuvre de l'enluminure carolingienne de l'école de Reims (de la version C du texte), dont les fortes reminiscences héllénistiques peuvent être dues soit à la copie d'un prototype tardo-antique soit à la survivance et la présence ininterrompue en Occident, aux premiers siècles du Moyen âge, du langage "illusioniste" de la peinture antique, mais dont l'iconographie remonte incontestablement au prototype grec. Les analogies de l'iconographie de certaines images de ces tardifs manuscrits grecs avec celle di Physiologue de Berne[50] sont suffisamment frappantes pour conclure que le modèle de ces trois manuscrits était un manuscrit tardo-bysantin partant des schèmas très anciens, suivant un modèle soit de l'époque paléo-chrétienne soit de l'époque de la Renaissance macédonienne, mais qui réproduisait les exemples paléo-chrétiens, combinant ses schèmas d'origine avec les inventions iconographiques tardives. Ces analogies sont aussi suffisamment éloquantes pour ajouter de nouvelles données à des hypothèses de la reconstruction, même si c'est d'une façon très fragmentaire, de la source commune du cycle d'illustrations du Physiologue soit en Orient, soit en Occident, et avoir une idée un tout petit peu plus claire sur un des premiers cycles ou meme, peut-être, le cycle original des illustrations du Physiologue. Les analogies qu'on trouve dans l'iconographie du premier cycle illustré du Physiologue préservé jusqu'à nous et dans celle des cycles des illustrations qui achèvent l'histoire du Physiologue enluminé réflètent la plus grande persévérance et le conservatisme de l'iconographie byzantine par rapport à celle en Occident,comme aussi la nostalgie de l'époque tardo-byzantine à l'égard de l'Antiquité. En même temps, l'aspiration de l'humanisme de la Renaissance allant "ad fontes" trouvait dans cette histoire ses expression et correspondance logiques.

Comme achévement definitif de l'histoire du Physiologue enluminé grec apparaissent l'édition imprimé de Ponce de Leon de 1587, dédié à Sixte V, et le manuscrit préparatoire pour cette édition - ms. gr. 834 de la Bibliothèque Nationale de Paris[51], contenant l'introduction et les douze premiers chapitres de l'incunable. Un manuscrit de la collection du cardinal Sirleto (c'est-à-dire, le ms. Ottob.gr.354), un

manuscrit de la bibliothèque de Francisco de Torres (c'est-à-dire, le ms.gr. 1700 de la Bibliothèque de Casanatense) et un manuscrit de la bibliothèque de Palerme qu'on ne peut pas identifier servaient à cet éditeur, traducteur et commentateur de textes grecs, ainsi qu'il le dit lui-même, pour élaborer son édition bilingue grecque et latine, composer l'introduction contenant la vie de S.Epiphane, réaliser la traduction du texte en latin, l'accompagner par les commentaires, conçevoir les illustrations. Ainsi la nouvelle traduction du Physiologue,du grec en latin, bien que dans sa version byzantine, attribuée à Pseudo-Epiphane, apparait vers la fin du XVI-e s., accompagnée par les illustrations ressuscitant l'iconographie originale, mille ans après la première traduction de cet ouvrage, comme si la longue histoire du Physiologue dans le monde latin et de sa transformation en Bestiaire n'ait jamais eu lieu.

Les miniatures multicolores du ms.gr.834 inserées dans les cadres rinascimentaux, rendant les images des animaux dans le langage du naturalisme occidental, mais les situant dans une paysage richement elaboré au ciel rose et bleu, faisant penser tantôt de nouveau aux cieux de la peinture tardo-héllèniste, tantôt aux fonds de paysages dans la peinture italienne du XVI-e s., ces miniatures relient l'illustration modeste des Physiologues grecs à l'enluminure luxieuse des manuscrits de la Renaissance. Ce nouveau retour du Physiologue dans la civilisation occidentale est marqué, d'un côté, par la transposition radicale de la transmission picturale grecque au langage de la peinture occidentale, mais d'un autre, par la résurrection et la reconfirmation des formules anciennes qui entrent ainsi de nouveau dans le cercle de la culture de l'Occident.

1/F.Sbordone, Physiologus, Milano,1936.

2/O.Dalton, Byzantine Art and Archeology, Oxford,1911,p. 481-482.

3/J.Sauer, Der illustrierte griechische Physiologus der Ambrosiana,BNJ,II,1921,p.428-441; M.L.Gengaro, A proposito delle inedite illustrazioni del Physiologus greco della Biblioteca Ambrosiana, Arte Lombarda, III,1958,p. 19-27; A.Grabar, Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne,IX-XI s., Paris, 1972, M.S.Theocharis,

quelques remarques sur le style des miniatures du Physiologus de Milan, ΠΡΑΚΤΙΚΑ , 35, 1960,p.136-142; X.Muratova,L' Arte longobarda e il"Physiologus",Atti del 6°Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Milano,1978,Spoleto,1980,p.547-558.

4/J.Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch, Leipzig, 1899; Idem, Der illustrierte Physiologus in Smirna, BZ,10, S.218 ff; O.Demus, Bemerkungen zum Physiologus von Smirna, JÖB,25, 1976.

5/ Cf.H.Belting, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinische Gesellschaft, Heidelberg, 1970, en particulier,p. 19 ff.

6/De la bibliographie immense sur la contribution grecque à la civilisation de la Renaissance en Italie mentionnons ici seulement:J.Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, I-e ed.,Basel,1860;E.Legrand, Bibliographie hellénique,4 vols., Paris, 1885-1906; J.Sandys, A History of Classical Scholarship, 3 vols., Cambridge, 1903-1908; R.Weiss, The Dawn of Humanism in Italy, London, 1947;P.Cristeller, The Classics and Renaissance Thought, Cambridge, 1955;K.M.Setton, The Byzantine Background to the Italian Renaissance, Proceedings Amer. Philos. Society, 100, 1956;D.J.Geanakoplos, Greek Scholars in Venice, Cambridge Mass., 1962; Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento, Firenze, 1966; A.Pertusi, Storiografia umanistica e mondo bizantino, Palermo, 1967; L.D.Reynolds, N.D.Wilson, Scribes and Scholars, Oxford,1968; Venezia e il Levante fino al sec. XV,2 vols.,Firenze,1973-1974; Venezia centro di mediazione, 2 vols., Firenze,1977; P.Cristeller, Renaissance Thought and Its Sources, New York, 1979.

7/L.Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, New York, 8 vols., 1923-1958; P.Capparoni, Profili bio-bibliografici di medici e naturalisti celebri italiani dal sec. XV al sec. XVIII, 2 vols., Roma, 1928; P.Capparoni, Il Liocorno, Roma, 1939-1940;La Scienza a corte. Collezionismo eclettico, natura e immagine a Mantova fra Rinascimento e Manierismo, Roma, 1979, Firenze e la Toscana dei Medici nell' Europa del Cinquecento. La corte, il mare, i mercanti. La rinascità della scienza. Editoria e società. Astrologia, magia e alchimia. Catalogo della mostra, Firenze, 1980.

8/H.Kuhn, Physiologus-traditionen i emblèmogerne, Convivium. 1979,p.108-125.

9/ Sauf le ms. Seld.supra 15 de la Bibliothèque Bodleienne d'Oxford, de la première recension. Ce ms. préserve des emplacements vides pour les illustrations.

10/ E.Perry, compte-rendu du livre de F.Sbordone,Amer.Journ. Philol.,68,1937,p.488-496.

11/ Cf.J.P.Migne, Patrologia Graeca, vol.43,col.518-534.

12/ C.Sommervogel, Bibliothèque de la Compagne de Jesus, vol.VIII, Bruxelles-Paris,1900,p.112-126; G.Mercati, Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI-XIX, Studi e Testi,164, Città del Vaticano,1952; O.Kresten, Zu griechischen Handschriften des Francisco Torres,Romische Historische Mitteilungen,12,1970,S.179 ff.Il semble que O.Kresten qui donne dans son article la liste des mss.grecs de la collection de F.Torres, ne connaissait pas ce manuscrit. Pourtant, son appartenance à F.de Torres n'est pas difficile à établir: dans l'introduction à son édition imprimée du Physiologue en 1587 Ponce de Leon mentionne le ms. du Physiologue appartenant à Francisco de Torres. Après la mort de Torres ses manuscrits se trouvaient dans la bibliothèque de la Compagnie de Jesus.En 1774 une partie de cette bibliothèque (y compris le ms.gr.1700) est entrée dans la Bibliothèque Casanatense. Cf.F.Bancalari,Index codicum graecorum Bibliothecae Casanatensis, Firenze-Roma,1894,p.162.

13/ Ponce de Leon, Ad lectorem prefatio,in:Sancti Patris Nostri Epiphanii Episcopi Constantiae Cypri ad Physiologum, Romae 1587.

14/ H.J.Hermann, Die Handschriften und Inkunabeln der Italienischen Renaissance.2.Oberitalien.Venetien,Leipzig,1931, p.170-175.

15/ On peut comparer, par exemple, le f.22 du ms.Philos. gr.290 (les Vipères qui prennent ici les traits de mi-femme-mi-lion, contrairement à la tradition grecque qui les présentait comme mi-femme-mi-serpents) et l'image de la Fortune attribuée jadis à Giovanni Bellini à l'Accademia de Vénise, ou le f.37 (L'Unicorne) et la peinture des Courtisanes de Carpaccio du Museo Correr.

16/ H.J.Hermann,op.cit.,p.170; H.Gerstiger, Johannes Sambucus als Handschriftensammler, Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, 1926, S.251-400, en particulier,S.376.

17/ H.Gerstinger, op.cit.; E.Varady, Relazione di Giovanni Zsamboky (Sambucus) coll'umanesimo italiano, Corvina,XV, XXIX-XXXI,Budapest, 1935,p.1-54; H.Gerstinger, Die Briefe

von Johannes Sambucus, 1554-1584, Wien-Graz-Köln, 1968.

18/ Briquet, Filigranes, v.I, p.40,49; 25-30,58-60,81-86; v.IV, p.730.

19/ H.Belting, op.cit.

20/ F.Sbordone, op.cit., p.CIII.

21/ A.Martini e D.Bassi, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosiana, Milano, 1906, vol.II,775, p.873; F.Sbordone, op.cit., p.XXIV.

22/ Il est curieux que la table des matières sur le f.I du ms.&143 sup., écrit par la même main que le texte, présente la liste des animaux commençant par le hérisson et non par le hibou, le chapitre sur lequel ouvre le ms. On peut considérer ce fait, sinon comme une simple distraction du copiste, comme un certain temoignage que le ms. &143 sup. présente le resultat du travail de comparaison avec d'autres mss., ou qu'il soit le fragment d'une copie plus complète et non pas une copie à part.

23/ A.Rivolta, Catalogo dei Codici Pinelliani dell'Ambrosiana, Milano, 1933, p.245.

24/ Cod. C.255 inf. de la Bibliothèque Ambrosienne.

25/ Fabrizius, Bibliotheca Graeca, t.VIII, p.273; J.A.Mingarelli, Graeci codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati, Bononiae 1784; A.Mustoxidis et D.Schina, Συλλογὴ ἀποσπασμάτων ἀνεκδότων ἑλληνικῶν , Vénise, 1817, III, p.2-3; E.Mioni, Codices graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, v.I, p.II, 1972, p.225.

26/ B.de Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, Parisiis 1739, t.I, col.170-174; F.Blume, Bibliotheca librorum manuscriptorum italica, Gottingae 1834, p.148-155; 183-186; W.Röseler, Die Barberina, Berlin, 1890; Seymour de Ricci, Liste sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque Barberini, Revue des bibliothèques, XVII, 1907, p.81-128.

27/ E.Feron et F.Battaglini, Codices Manuscriptorum Graeci Ottoboniani, Romae 1893, p.183.

28/ D.C.Rossi, Catalogue des livres et des manuscrits composant la bibliothèque des ducs d'Altemps, Rome, 1908; G.Mercati, I codici altempsiani acquistati da Paolo V, Studi e Testi, LXXXV, Città del Vaticano, 1938; G.Mercati, Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI-XIX, Studi e Testi, Città del Vaticano, 1952, p.97.

29/ Miller, Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial, Paris, 1848, p.315, n.170; F.Sbordone, op. cit., p.CIII.

30/ Ponce de Leon, op.cit.

31/ Les divers inventaires de la bibliothèque de Sirleto se trouvent dans les mss. Vat.lat.6163, Vat. lat. 6935, Vat. lat. 6937, Vat. lat. 8185, Vat. lat. 8264.

32/ Grâce aux études du Mgr. Canart on connait maintenant mieux l'activité de l'un des fournisseurs des manuscrits grecs travaillant pour Sirleto, Jean Nathaniel. P.Canart, Jean Nathaniel et le commerce des manuscrits grecs à Venise au XVI-e s., in: Venezia centro di mediazione, op. cit.

33/ Sur l'activité des copistes travaillant pour Sirleto: P.Canart, op. cit.; P.Canart, Scribes grecs de la Renaissance, Scriptorium, 17, 1963; P.Canart, Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris, Studi e Testi, 236, Città del Vaticano, 1964.

34/ Je remercie Mgr. Paul Canart de la Bibliothèque du Vatican qui s'est donné la peine de regarder ces manuscrits afin de me faire savoir son opinion sur les mains des copistes.

35/ Rappellant la main de Manuel Malaxos, selon l'opinion de Mgr. Canart.

36/ Bien que les inscriptions italiennes sur les illustrations de ce codex semblent etre les indications pour le peintre, il n'y a pas de doute quant'à l'execution de ces illustrations par la main de son copiste.

37/ K.Weitzmann, A XIV-th Century Greek Gospel Book with Washdrawings, GBA, 1963, p.91-108.

38/ K.Weitzmann, op. cit.; O.Demus, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, Berichte zum XI Internation. Byzantinistenkongreß, IV,2, München, 1958; H.Belting, op. cit., S.10-11; W.Grape, Grenzprobleme der byzantinischen Malerei, Wien, 1973, S.164-168.

39/ Cf. mss. Laud. gr. 86, Laud. gr.27, Barocci 145, Barocci 170 de la Bibliothèque Bodleienne d'Oxford, ou mss. gr.XI.32 (1143), gr.VII.3 (546), gr. IV.38 (1365) de la Bibliothèque Marcienne de Venise, tous de la provenance greco-venitienne du XVI-e s.

40/ Cf.H.Hunger, Marcos Bathas, ein griechischer Maler des Cinquecento in Venedig, JÖB, 21, 1972, S.131-137.

41/ M.Chatzidakis, Recherches sur le peintre Théophane le Crétois, DOP, 1969-1970, n.23-24, p.329, ill.99.

42/ X.Muratova, Adam donne leurs noms aux animaux, Studi Medi-

evali, 3 Serie, XVIII, II, 1977, p.371.
43/ En particulier, les images des aspis: Barb. gr. 438,f.24v, Ottob. gr. 354, f. 42 v, Marciana gr. IV.35 (1383),f.46
44/Cf. K. Weitzmann, Ancient Book Illumination, Cambridge Mass., 1959, en perticulier, p. 16.
45/ Barb. g r 438, f. II; Ottob. gr. 354, f. 18; Marciana gr. IV.35 (1383), f. 18 v.
46/ Cf. les mosaiques romaines de antro delle Sorti de Palestrina, la mosaique dans l'Antiquarium du Museo dei Conservatori à Rome, mosaiques de la Casa del Fauno et de la Casa VIII àNaples, Museo Nazionale, de la Maison de Vénus à Mactar en Afrique, la mosaique de Quatre Saisons à Tolède, la mosaique de Uadi ez Zgaia en Afrique, la mosaique des Gladiateurs à Zliten,la mosaique dans les Thermes d'Ostie, la mosaique trouvée à Liffol-le-Grand 6Vosges) dans le Musée d'Epinal etc.
47/ Ms. lat. Q.v.V.n.I de la Bibliothèque de Léningrad,ff. 72v-73.
48/ Barb. gr. 438, f. 22v, Ottob. gr. 354, f.38, Marciana gr. IV.35 (1383), f.40v. Cf., par exemple, les mosaiques tardo-romaines avec les représentations du paôn à la Maison du Paôn àEl Jem en Afrique; à la Basilique de Sabratha en Afrique.
49/ H.Woodruff, The Physiologus of Bern, AB, XII, 1930, p. 226-253; C.von Steiger et O.Homburger, Physiologus Bernensis, Basel, 1964.
50/ Lion partant dans les montagnes (Berne, f.7v, Barb.gr. 438, f.2,Ottob.gr.354, f.3v, Marciana,f.2v),La ressurrection du lionceau (Berne,f.8, Barb. gr. 438, f.3v, Ottob. gr. 354, f. 5v, Marciana, f.4v), le Charadre (Berne, f.8v,Barb. gr. 438, f.36, Ottob. gr. 354, f. 64, Marciana, f.68v), les Vipères (Berne, f.II, Barb. gr. 438, f.26, Ottob. gr. 354, f.43, Marciana, f.49), representées ici comme mi-serpents-mi-êtres humains comme aussi dans les autres manuscrits grecs, et non pas comme les serpents entrelacés comme elles le sont dans la plupart des mss. latins, les serpents (Berne, f.IIv-I2v,Barb. gr. 438, f.28-30, Ottob. gr. 354, f.49v-53, Marciana, f.54-57v),les fourmis(Berne,f.I2v-I3, Barb. gr. 438, f.30v-32,Ottob.gr, 354, f.55v-56v,Marciana, f.59-6I), le renard et autres.
5I/ Le ms. gr. 834 de la Bibliothèque Nationale de Paris est le ms. préparatoire de Ponce de Leon et non pas un des mss. lui servant de matériel pour l'elaboration de son édition.Cf. H.Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, München, 1971, S.34.

RĂZVAN THEODORESCU

MANIÉRISME ET «PREMIER BAROQUE» POSTBYZANTIN ENTRE POLOGNE ET STAMBOUL

Le cas moldave (1600—1650)

Avec quatre planches

Pour celui qui se donne la peine de parcourir les inventaires en polonais - conservés dans les archives de Varsovie et Wrocław - de quelques grandes fortunes moldaves de la première moitié du XVIIe siècle[1], une chose reste évidente: dans le faste ostentatoire des membres de la famille princière des Movilă auxquels appartenaient les richesses sonores énumérées - couronnes en plaques de diamant, bijoux aux diamants, rubis et perles des Indes Orientales -, une place éminente est tenue par l'ecclectisme de goût et artistique, les ornements du costume ou de l'intérieur princier nous renvoyant également vers le monde scintillant et polychrome turco-persan et vers celui du centre de l'Europe amateur - comme jamais auparavant - d'ornements innombrables, d'exotisme maniériste.

Jérémie Movilă, prince de Moldavie de 1595 à 1606, pouvait s'ennorgueillir de ses ceintures serties de pierres précieuses, de ses "papillons" en diamants, de ses harnachements et sabres en or aux diamants et jaspes, de ses bassins en or ou bien de ses chandeliers dorés, ciselés dans la ville allemande du maniérisme que fut Augsbourg, de son exotique éléphant en argent auquel on peut attribuer, vraisemblablement, une origine analogue, maniériste occidentale; en même temps, la fille de Jérémie, Marie Potocki, ou bien son neveu Moïse Movilă et son parent plus éloigné Miron Barnovski - les deux, princes de Moldavie également, ses successeurs - possédaient des ceintures en velours rouge et noir, ou bien en argent, des tissus de soie persans, des manteaux en pourpre doublés de brocart blanc turc, des dizaines de tapis persans, des harnachements turcs, des draps en soie de Turquie, des épées et des sabres dorés sertis de pierreries et ces merveilles du temps qu'étaient les horloges, tellement prisées par les peintres maniéristes de l'Europe vers 1600.

Il est évident, également, que sans exception aucune, tous ces personnages se trouvaient liés par les

locale qui n'ignorait même pas un authentique "flux de byzantinisme" retrouvé dans la région de Lvov et en Grande Pologne, dans la peinture religieuse aux fonds dorés et images orientalisantes, très convenables et répondant au goût fastueux de la Contre-Réforme catholique[9].

Je rappellerai seulement que si l'on envisage le contexte est-européen de la fameuse broderie funéraire de 1606 de Jérémie Movilă (monastère de Sucevița, fig.1), prince moldave et noble polonais à la fois, proche parent des grandes familles de la Pologne orientale et méridionale - les Wisnowiecki et les Potocki, les Korecki et les Firlej -, on serait en droit de reconnaître - au-delà d'une évidente descendance de cette pièce du portrait funéraire postbyzantin, tel qu'on le retrouve en Moldavie, en 1477, dans l'effigie de la princesse byzantine Marie de Mangop (une Comnène et Paléologue de Théodoro en Crimée, épouse d'Etienne le Grand) ou bien, en 1609, dans cette autre effigie, du frère de Jérémie et père du fameux métropolite de Kiev, Pierre, le prince Siméon Movilă (aux parallèles significatives dans certaines broderies funéraires des métropolites russes, aux XVIe-XVIIe siècles[10]) - ses rapprochements évidents et surprenants mêmes, pour une pièce de culte orthodoxe, des portraits "sarmates" polonais: la même attitude hautaine marquant un rang nobiliaire, les armoiries flanquées des initiales princières en caractères latins, la coupe, les couleurs et le faste du costume - manteau de brocart, bonnet de fourrure à l'aigrette, vêtement en argent et ceinture d'or (fig.2) -, qu'on retrouve, en peinture catholique cette fois-ci, dans quelques portraits des magnats polonais du temps, le protecteur de la famille des Movilă, Léon Sapieha, grand chancelier de Lithuanie, ou bien Sébastien Lubomirski, châtelain de Biecz, appartenant à une famille bien connue pour ses fondations maniéristes et baroques en Petite Pologne[11] (fig.3).

De pareils portraits du "sarmatisme" polonais indiquent clairement une des zones d'inspiration stylistique de la broderie de Sucevița, d'un réalisme prégnant, d'une force individualisante, d'un rendu physionomique remarquable, avec des détails de costume éloquents. De même, le décorativisme, la schématisation extrême de l'es-



1. Le prince Jérémie Movila. Broderie funéraire. Musée du monastère de Sucevița



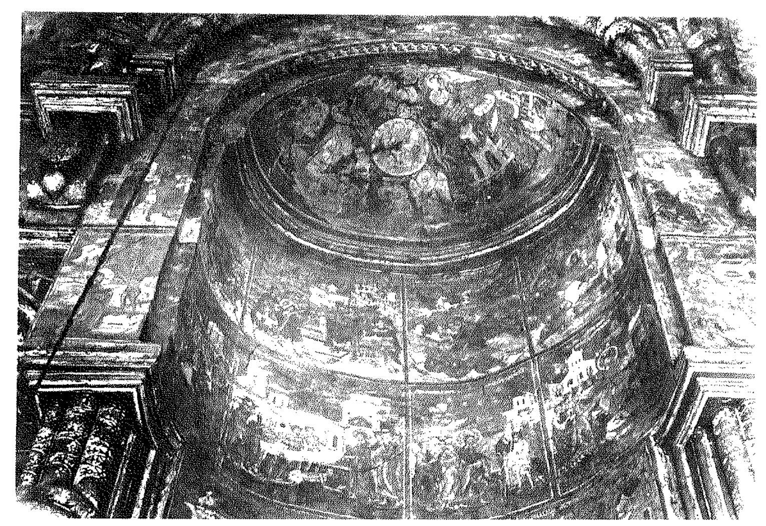
3. Sébastien Lubomirski. Peinture. Musée National de Varsovie



2. Détail de fig. 1



4. Dragomirna. L'église principale du monastère



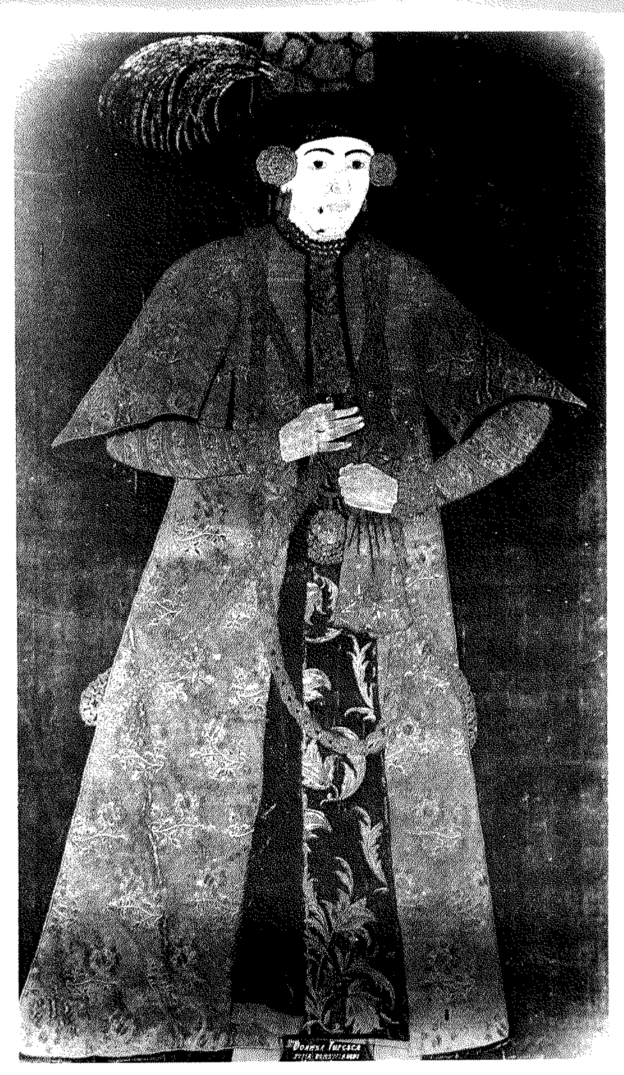
5. Dragomirna. L'église principale du monastère. Vue intérieure



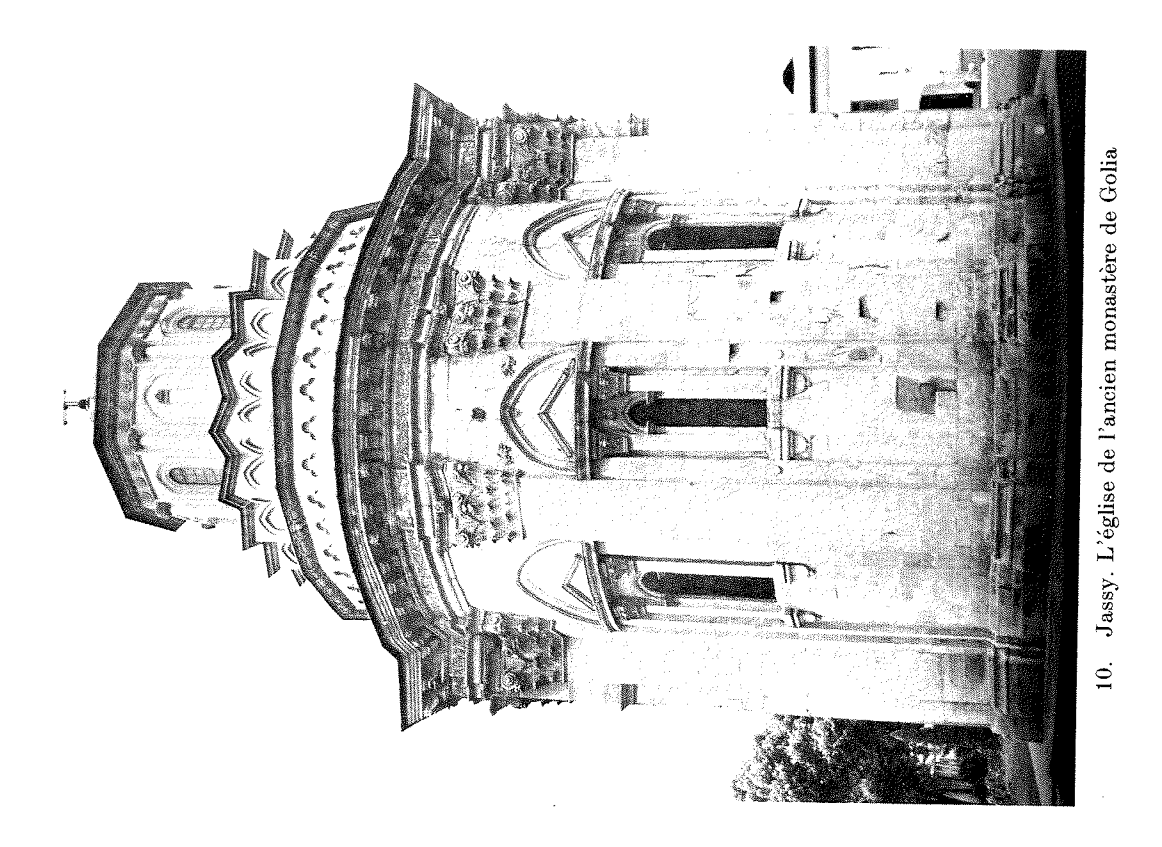
6. Jassy. L'église de l'ancien monastère de Saint Sabbas



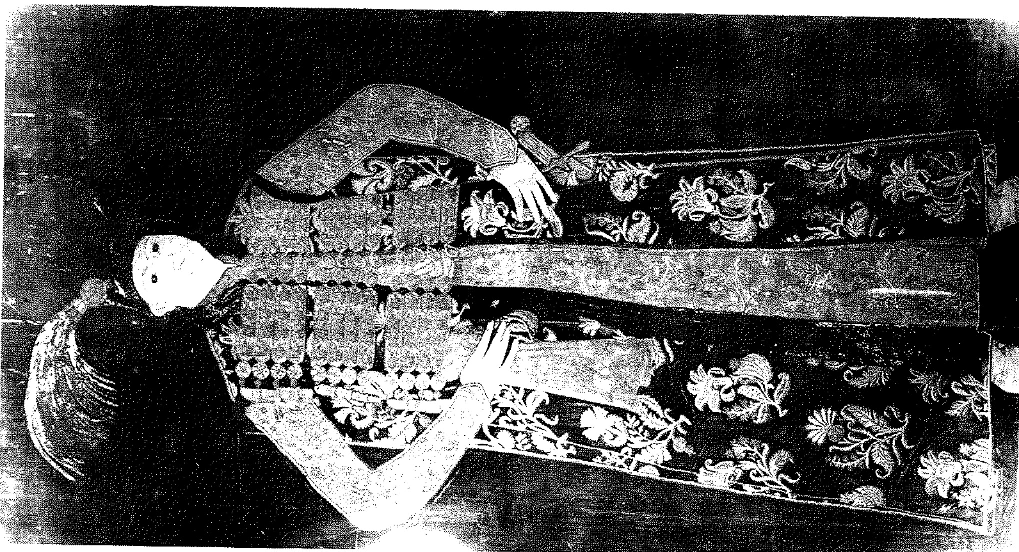
7. Jassy. L'église de l'ancien monastère des Trois Hiérarques



8. La princesse Tudosca. Broderie funéraire. Jassy. Musée des Trois Hiérarques



10. Jassy. L'église de l'ancien monastère de Golia



9. Le prince Ioan. Broderie funéraire. Jassy. Musée des Trois Hiérarques

pace environnant nous renvoient au monde du "maniérisme international" central- et est-européen. Tel fut le cas, également, et à la même époque du règne des Movilă en Moldavie, de l'architecture et de la sculpture décorative de l'église conventielle de Dragomirna (après 1602 et avant 1609-1610) - fondation d'Anastase Crimca, évêque de Rădăuţi, ensuite de Roman, devenu métropolite (1608), secondé, paraît-il, de deux nobles moldaves philopolonais de la famille des Stroici -, avec son élégant élan vertical qui rendait si insolite et peu explicable sa place dans la typologie de l'art moldave (fig.4), avec ses contrastes recherchés entre la sobriété des façades et la surcharge décorative du clocher[12], avec le rendu aplati du décor, avec ses suggestions gothicisantes, dans les voûtes aux réseaux de nervures en pierre agitées, dynamiques, imprévisibles même et fantastiques parfois, décorées d'écus sculptés, dorés et polychromes (fig.5), avec son irréelle fuite vers le haut, avec la virtuosité et le décorativisme propres à l'exonarthex et au narthex, les deux premières pièces de l'église destinées à éblouir le fidèle. Mais, il faut le dire, tous ces éléments maniéristes - correspondants à l'atmosphère culturelle et nobiliaire de l'époque - ne cernent pas, pour autant, en Moldavie, un style. Ils sont plutôt les éléments d'un langage stylistique international parvenu à un pays orthodoxe par une certe filière polonaise, exprimée néanmoins ici par une formule autochtone en tant que technique, composition et motifs, très attachés encore à la tradition médiévale postbyzantine, cette broderie funéraire de Suceviţa représentant à mon avis une oeuvre aux sens plus larges qui unissaient d'une façon presque symbolique et exemplaire, autour de 1600, l'esprit de l'art oriental orthodoxe, du Sud-Est européen, à celui de la Renaissance tardive du monde slave occidental, catholique et protestant, de la Pologne.

Il n'y a pas lieu de s'attarder sur une seconde étape stylistique - mais aussi culturelle et politique - de la Moldavie à la première moitié du XVIIe siècle: celle qui fut marquée, surtout à la troisième décennie, après la campagne d'Osman II à Hotin (1621), par la diminution progressive de l'influence polonaise au profit de celle

turque[13] représentée par l'élément gréco-levantin appuyé par la Porte, refaisant depuis la fin du XVIe siècle encore, "loin des dangers de Constantinople, Byzance sur les bords du Danube"[14]. Il s'agit des Levantins qui ont entouré, en tant que clientèle non-dépourvue d'initiatives culturelles (traduction des ouvrages hagiographiques, impression des chronographes post-byzantins), des princes roumains élevés soit à Venise, soit à Stamboul, soit au Mont Athos, un Alexandre Iliaş, un Radu Mihnea - qui parlait le grec, le turc, l'italien -, ou son fils Alexandre, des princes qui dédièrent maints sanctuaires roumains aux Patriarcats et aux grandes laures de l'Orient orthodoxe, qui érigèrent enfin des monuments religieux dont l'architecture reflète parfois le climat du temps et dont tous les éléments renvoient vers le monde levantin. Ainsi, de cette étrange église de Jassy au plan rectangulaire, large et bien éclairée, avec deux grandes et basses coupoles, très proches des édifices musulmans de l'époque "classique" aux façades, structures et formes plutôt sévères, élevée en 1625 et dédiée à Jérusalem sous le vocable de Saint Sabbas[15] (fig.6), par un boyard d'origine grecque, Janake Caragea, neveu de Skarlatos Grāma de Stamboul, grâce aux talents d'un προτομαστὸρον, Γεωργῖος ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως - dont le nom nous est fourni par une des inscriptions dédicatoires -, pour une communauté monacale grécophone dont l'higoumène était un certain Hiérothée, originaire de Chypre[16].

Le dernier aspect que j'évoquerai ici relève d'un troisième moment culturel moldave de cette première moitié du XVIIe siècle, dû aux initiatives multiples de celui que Iorga appela, par rapport aux basilées homonymes de la grécité médiévale, "une espèce de Basile III dans la nouvelle Byzance roumaine"[17]. Pour comprendre dans la perspective de l'art, mais aussi dans celle de la politique, le règne de Basile Lupu aux années '30 et '40 du dit siècle (1634-1653), deux étapes différentes sont à distinguer. Il y a d'abord une époque de début en ce règne fastueux, correspondant à un éphémère triomphe ottoman dans la lutte contre la Pologne, à l'instauration d'un système d'autorité turque que Basile Lupu exprima par son rapprochement du parti gréco-levantin qui entourait Mourad IV[18], époque où l'on érigeait, en 1639, à Jassy toujours, l'inconfondable église - avec une décoration nouvelle, éblouissante et orientale - du monastère des Trois Hiérarques[19]. Il y a ensuite une étape s'ouvrant vers 1644, lorsque le prince moldave se rapprocha d'une Pologne lui octroyant l'indigénat en 1650[20], lorsqu'il maria, en 1645, une de ses filles à un des plus grands magnats du royaume voisin, Janusz Radziwiłł de Birże - futur hetman de Lithuanie et chef des calvins polonais en relations avec les protestants des Pays-Bas[21] - et lorsque, à Jassy de nouveau, on élevait entre 1650 et 1653, en belle pierre de taille, l'église du monastère de Golia[22], tellement occidentale, rappelant de près, par un filtre polonais, le premier âge baroque romain, encore classicisant, reconnu dans les architraves, les oves, les denticules, les pilastres aux chapiteaux corynthiens, auxquels on a ajouté - c'était la force d'une tradition encore récente - une décoration orientale, ciselée en méplat, aux feuillages, vases aux fleurs et accolades.

Si l'on examine les deux principales fondations moldaves de cet arbitre munificent de l'orthodoxie orientale et faiseur de patriarches[23], sous le rapport du style exclusivement, on constate qu'à la fin des années '30 du XVIIe siècle, sur une structure d'architecture traditionnelle se greffait un décor oriental, étincelant, savamment ordonné dans une exubérance impétueuse, l'ornement levantin de l'église des Trois Hiérarques (fig.7). C'était à l'époque où, sur un schéma traditionnel lui aussi - celui du portrait funéraire brodé - on innovait en Moldavie, dans les images remarquables et uniques en leur genre ornant, dans cette même église de Jassy, les tombeaux de la première épouse de Basile Lupu, Tudosca (fig.8) - mère de la future Marie Radziwiłł - et de son fils Ioan (fig.9) - mort en route pour l'Asie Mineure - images brodées vers 1640[24] avec une grande richesse de fils d'or et d'argent, avec une insistance de réalisme puissant, primaire presque, sur tous les détails du costume et des bijoux rendus en relief, répondant sur le plan des valeurs tactiles aux façades sculptées des architectures les abritant.

On se trouve avec de pareilles pièces ostentatoires

et marquées d'extravagances, devant ce que j'ai appelé il y a quelque temps[25], le baroque local, le "baroque orthodoxe postbyzantin", style des arts plastiques rassemblant des modalités diverses du répertoire décoratif balkanique et islamique, au service de la propagande visuelle d'une autorité aux velléités "monarchiques"; un baroque caractérisé autour de 1640 - ainsi que celui, strictement contemporain mais autrement exprimé, du catholicisme romain (le "premier baroque romain") et de ses prolongements très purs vers l'Europe est-centrale - par la profusion du matériel mis en relief, depuis la sculpture dorée en pierre et bois, jusqu'à la ciselure en métal précieux, et par la fusion, dans une seule et même oeuvre, de plusieurs métiers d'art[26] (architecture, sculpture, orfèvrerie, peinture et broderie).

Dans le climat culturel moldave, cette forme locale et inconfondable de baroque, un baroque plein de faste postbyzantin - l'église des Trois Hiérarques, rappelons-le, fut ornée de toutes les richesses imaginables, marbre et or, argent et pierreries, velours et ivoire, ébène et nacre - rejoint avec d'autres finalités idéologiques celui de la Contre-Réforme catholique; bientôt, après 1650, d'autres formes baroques allaient s'y ajouter, d'une facture entièrement occidentale cette fois, reconnue dans la modénature des façades de l'église de Golia (fig.10), indirectement reliée au "premier baroque" de cette Rome où son triomphe se consômmait vers 1660 et d'où, par le truchement d'une Pologne fortement italianisée, seraient venus les architectes qui travaillèrent à Jassy d'après une tradition recueillie sur place, une vingtaine d'années plus tard par le voyageur français de la Croix (1672)[27].

L'époque de Basile Lupu aperçue dans son essai de synthèse entre Orient et Occident, reste un âge du baroque par son triomphe des valeurs tactiles et de la lumière, du cérémoniel et du faste, des couleurs "de prétention" et "de majesté" - l'or et le pourpre -, par son esprit décoratif surtout, arrivé à ses dernières conséquences sur les façades d'une église qui remplaçait la peinture extérieure du siècle précédent par une passementerie de pierre aux subtils jeux d'ombre et de lumière,

appartenant à un baroquisme de l'Orient et préfigurant dans le champ des arts visuels ce qui, bientôt, sera expression littéraire baroque en Moldavie, dans le troisième quart du XVIIe siècle.

Pour conclure, on peut affirmer que l'art moldave, fidèle à l'orthodoxie, entrait dans ses vraies consonances avec les grands styles postrenaissants de l'Europe centrale et occidentale, par ses éléments maniéristes de la première décennie après 1600, par ses âges baroques traversés vers 1650, sur des chemins divers dont un, au moins, allait aboutir au monde postbyzantin des Balkans et de Stamboul - avec son mélange d'hellénisme et d'Islamisme - et à la Pologne protestante et catholique du maniérisme et du "premier baroque".

Notes

1 I.Corfus, "Odoarele Movileştilor rămase în Polonia. Contribuţii la istoria artei şi a preţurilor", dans "Studii", 1, 1972, p.29-59.

2 "Cîţiva "oameni noi", ctitori medievali", dans "Itinerarii medievale", Bucarest, 1979, p.37-94.

3 T.Gemil, "Tările Române în contextul politic internaţional (1621-1672)", Bucarest, 1979, p.36.

4 J.Tazbir, "Les influences orientales en Pologne aux XVIe-XVIIIe siècles", dans "La Pologne au XVe Congrès International des Sciences Historiques à Bucarest. Etudes sur l'histoire de la culture de l'Europe centrale-orientale" (éd.St.Bylina), Wrocław-Varsovie-Cracovie-Gdańsk, 1980, p.213-239.

5 M.Karpowicz, "Arta poloneză în secolul al XVII-lea", Bucarest, 1979, p.124-135.

6 J.Tazbir, op.cit., p.219.

7 J.Bialostocki, "Două tipuri ale manierismului internaţional: italian şi nordic", dans "O istorie a teoriilor despre artă", Bucarest, 1977, p.314; idem, "Noţiunea de manierism şi arta poloneză", dans le même volume, p.279, 294-295, 297, 299-300 et 304.

8 "Portrete brodate şi interferenţe stilistice în Moldova epocii lui Ieremia Movilă şi a lui Vasile Lupu", dans "Itinerarii medievale", p.160-161.

9 M.Karpowicz, op.cit., p.45.

10 M.A.Maīasova, "Drevnerusskoe șitie", Moscou, 1971, cat.49 et 55.

11 R.Theodorescu, op.cit., p.157-159; idem, "Portraits brodés et interférences stylistiques en Moldavie dans la première moitié du XVIIe siècle", dans "Revue des études sud-est européennes", 4 , 1978, p.692-695; pour Léon Sapieha, voir A.Jobert, "De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté. 1517-1648", Paris, 1974, p.324 et 340-341. On peut supposer qu'à l'instar de ces magnats, Jérémie Movilă aurait eu son propre portrait peint à la mode "sarmate", portrait qui fut à son tour le modèle de la broderie de Sucevița (pour l'existence éventuelle d'un tel "modèle dessiné ou peint", voir A.Grabar, "L'art de l'Europe orientale au Moyen Age", Paris, 1968, p.119).

12 T.Voinescu, R.Theodorescu, "Mănăstirea Dragomirna", Bucarest, 1965, p.17-18.

13 T.Gemil, op.cit., p.49.

14 N.Iorga, "Byzance après Byzance" (éd.AIESEE), Bucarest, 1971, p.146.

15 Gr.Ionescu, "Istoria arhitecturii în România", II, Bucarest, 1965, p.45; "Istoria artelor plastice în România", II, Bucarest, 1970, p.112; cf. G.Balș, "Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea", Bucarest, 1933, p.90.

16 N.Iorga, "Inscripții din bisericile României", II, Bucarest, 1908, p.137-138.

17 Idem, "Byzance après Byzance", p.172.

18 T.Gemil, op.cit., p.81, 85-86 et 104.

19 R.Theodorescu, I.Oprea, "Piatra Trei Ierarhilor", Bucarest, 1979. L'intérieur de ce monument fut orné, en 1639-1641, d'icônes et peintures murales dues à une influence russe ou bien aux peintres moscovites du tsar Michel Féodorovitch Romanov, peu de temps avant qu'à Kiev, à l'époque du métropolite d'origine princière moldave Pierre Movilă, soient actifs des maîtres russes également. D'ailleurs, à la première moitié du XVIIe siècle, les icônes russes, ornées de gaines d'or et d'argent, serties de pierres précieuses et de perles, connûrent une diffusion remarquable dans tous les pays de l'Orient orthodoxe, sous l'égide des Patriarcats de Constantinople, de Jérusalem et d'Alexandrie (A. Grabar, "L'expansion de la peinture russe aux XVIe et XVIIe siècles", dans "L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age", II, Paris, 1968, p.943-944, 946-948 et 951-963.)

20 Ibidem, p.115 et 140.

21 A.Jobert, op.cit., p.205, 313, 389-390 et 415; W. Tomkiewicz, "Le mécénat artistique en Pologne à l'époque de la Renaissance et du début du baroque", dans "Acta Poloniae Historica", XVI, 1967, p.105; M.Karpowicz, op.cit., p.71.

22 A.Dobjanschi, V.Simion, "Arta în epoca lui Vasile Lupu", Bucarest, 1979, p.48.

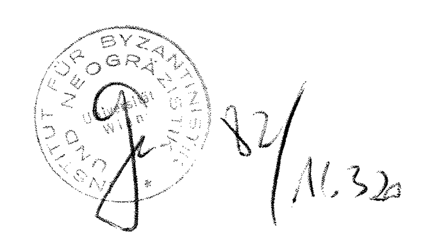
23 N.Iorga, "Vasile Lupu ca următor al împăraților de Răsărit în tutelarea patriarhiei de Constantinopole și a bisericii ortodoxe", dans "Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice", IIe série, tome XXXVI, 1913-1914, p.207-235.

24 Il y a eu, également, dans cette série d'images, un portrait brodé de Basile Lupu, volé plus tard surtout à cause de la profusion de perles qui l'ornaient, paraît-il (pour le témoignage des voyageurs à ce sens, voir idem, "Tapițeriile doamnei Tudosca a lui Vasile Lupu", dans "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", VIII, 1915, p.152-153).

25 "Portrete brodate...", p.162.

26 A.Blunt, "Some Uses and Misuses of the Terms Baroque and Rococo as applied to Architecture", Londres, 1973, p.8-9, où on rappelle "l'explosion" baroque européenne commencée vers 1620-1630 et arrivée à son apogée vers 1660.

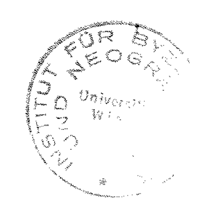
27 Călătevi străini despre țările române, VII. Bucarest, 1980, p. 260.



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

AKTEN



JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

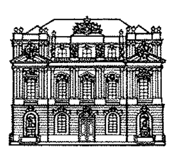
32/7

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

AKTEN

II/7



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1982

XVI. INTERNATIONALER BYZANTINISTENKONGRESS

WIEN, 4.—9. OKTOBER 1981

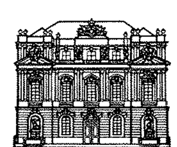
AKTEN

II. TEIL

7. TEILBAND

SYMPOSION FÜR MUSIKOLOGIE
BYZANTINISCHE MUSIK 1453—1832 ALS QUELLE MUSIKALISCHER PRAXIS UND THEORIE VOR 1453

LEITUNG:
JØRGEN RAASTED



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1982

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien unter der Leitung von Prof. Dr. H. Hunger.

Redaktion von Band 32/1—7:
Doz. Dr. Wolfram Hörandner
Dr. Carolina Cupane
Dr. Ewald Kislinger

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

ISSN 0378—8660
ISBN 3 7001 0455 3 (Gesamtband)
ISBN 3 7001 0456 1 (7. Teilband)

In der Garmond Modern Extended gedruckt bei E. Becvar, A-1150 Wien

INHALTSVERZEICHNIS

1. The Byzantine Modes

EVANGHELOS A. MOUTSOPOULOS

MODAL "ETHOS" IN BYZANTINE MUSIC

Ethical Tradition and Aesthetical Problematic

Societies try to understand themselves by evaluating every artistic manifestation that emanates from them and expresses them. The case of music, however, is much more significant from this viewpoint, for, more than any other art, music has an undoubtedly universal vocation. From Damon to Boethius and from Augustine to Thomas Aquinas, philosophers of the past, pagans or christians, have tried to explain the spell of music [1] by referring to some rigorous parallelism conceived of as existing between movements of sounds and movements of the soul.

A text of Aristides Quintilianus is very eloquent in this respect. There is nothing astonishing, Aristides states, in the fact that the motion of sounds generates within the soul a motion similar to it which, in fact, is a "com-motion" (in the sense of "e-motion") [2]. This mechanistic explanation of the action of music on the soul was originally given by Damon in his Areopagiticus [3], then adopted by Plato [4] and the Neoplatonists, and, through them, almost by the entire medieval thought.

The underlying idea in this theory is that of mutual sympathetic influence between natural and psychical tensions [5]. Hence the magic and educational power of music under its various aspects, each one of which is characterized by a quite different virtue which is communicable to the human entity. Properly or improperly, this virtue which is called "ethos" is believed to be transmissible from the musician to the auditor by means of the work. Consequently, it becomes easy to understand the model of musical causality that has prevailed in the minds of thinkers ranging from John Chrysostomus [6] to Schopenhauer [7].

A series of anonymous epigrams [8] dating probably from the 12th century deals with the "ethos" of the modes of byzantine music [9]. In fact, these epigrams are hymns celebrating each one of the eight officially recognized modes of byzantine music, which are thus personified. The similarity of characters existing between the "ethos" which is supposedly

proper to each one of them, and that which is respectively attributed to each one of the ancient "harmonies" [10] is more than obvious. The most prominent among these characters are virility in simplicity (first mode), rejoicing in dance (fourth and first plagal mode), complaining in sorrow (first plagal mode, again, with probable allusion to its double scale), and military courage ("barys" mode, with evident allusion to its name) [11].

One may easily verify that such virtues are rather imaginary, for it happens that, even in case they really fit to modes with a unique scale (e.g. first mode) or partly to modes displaying two different scales (e.g. first plagal mode), they undoubtedly are inapplicable to modes with two (e.g. "barys" mode) or even three (e.g. fourth mode) scales, not to mention the fact that the same character is thus attributed to two different modes (fourth and first plagal). In the case of the "barys" mode, for instance, the "ethos" alleged to it is purely fictitious, due to a real misunderstanding of its name, "barys" meaning "grave" not in the sense of "serious", but in the sense of "low pitched".

Besides, the structure of the scales of byzantine modes is generally defined less by the model of the series of intervals generated by their successive degrees than by some specific characteristic intervals formed in each case by the "finalis" and the "repercussa" and/or by the "finalis" and the most frequently repeated degree. The scales of the first and first plagal modes may, in some cases, coincide, but their respective specific intervals do not (these are respectively a fourth and a third for the former; a fourth again, but with a different function and significance, and a fifth, for the latter).

Last but not least, more than one scale has been developped within the range of several modes of byzantine music, according to the agogic and stylistic ("heirmologic", "sticheraric", "papadic") category the modes in question illustrate. This makes impossible to apply an ethical character to all aspects of a given mode, for there are modes (e.g. the fourth and the plagal fourth) which, even at the level of the "heirmologic" style occasionally display three different scales thus presumably presenting three different characters.

If one takes an account of all differences in scales, spe-

cific intervals and styles in relation with the modes of byzantine music, one will count not eight, but at least seventeen modes. Under such conditions, it becomes evident that the modal "ethe" enumerated in the abovementioned epigrams are entirely fictitious and invented, and have no relation to the actual character of the mode they are attributed to. The author of the epigrams proceeds to some undoubtedly succesful remarks, but in fact extrapolates his own conceptions beyond any allowed limit.

It becomes clear that the problem consists henceforth not any more in merely finding to which extent the author of the epigrams was influenced by the Damonian ethical theory, a theory which, in its turn, risks to be itself invalidated, since it too could prove to be a product of pure fancy [12]. On the contrary, the problem consists in looking after new criteria in order to proceed to a reevaluation of the notion of modal "ethos" in byzantine music, an evaluation which, far from being moral or even moralistic, would be a purely aesthetic one.

Such criteria could be sought among aesthetic and stylistic elements such as cadences, "apechemata" or even typical modal "clichés". Parallelly, one should appeal to "objective" methods of contemporary Stylistics, such as the statistic method which would allow to determine the frequency of the unconditional use of such or such a mode for texts of such or such a content etc. This would make possible a further analysis of the facts and prepare the way for a more rigorous study of the issue.

NOTES

1. Cf. J. COMBARIEU, La musique et la magie. Etudes sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés, Paris, 1909 ("Etudes de philologie musicale", III), pp. 228 sq.

2. Cf. ARIST. QUINT., De mus., p. 107 (Meibom); cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, Philosophia, 1, 1971, pp. 379-389, namely p. 386.

3. Dated 443 B.C. Cf. F. LASSERRE, Plutarque, "De la musique". Texte, traduction, commentaire, précédés d'une étude sur "L'é-

ducation musicale dans la Grèce antique", Olten et Lausanne, Urs Graf, 1954, p.59.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La musique dans l'oeuvre de Platon, Paris, P. U. F., 1959, pp. 72 sq. and 102-111; Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, Memorias del Symposium Filosofico Internacional, XXV Anniversario de la Sociedad Mexicana de Filosofia, t. 1, Ixtapan de la Sal, México, 1979, pp. 127-138; Psycho- and Bio-cybernetics in Plato's Acoustics and Theory of Education, Humanitas, 19, 1978, pp. 55-58.

5. Cf. E. M. von HORNBOSTEL, Tonart und Ethos, Festschrift für Johannes Wolf, Berlin, 1929, pp. 73 sq.; O. J. GOMBOSI, Tonarten und Stimmungen der antiken Musik, Kopenhagen, E. Munksgaard, 1939, pp. 90 and 136; H. ABERT, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Leipzig, 1899. On the significance of the term "ethos" ("habit" and not "character") in the Presocratic thought, cf. O. SNELL, Die Sprache Heraklits, Hermes, 69, 1926, pp. 353-381, namely p. 364.

6. Cf. John CHRYSOSTOMUS, P. G. 5, 132; E. MOUTSOPOULOS, La philosophie de la musique et le théatre d'Aristophane, Charis, Athènes, 1964, pp. 201-237, and La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure, Athènes, Hermès, 1975 (Publ. de la Société Hell. des Etudes Philos., série "Recherches", 1), p. 152, n. 1.

7. Cf. IDEM, Dialectic of Will, and Aesthetics in Schopenhauer's System, Athens, 1958, 54 sq.

8. Cf. Oktoēchos ē Paraklētikē, Athens, Saliveros, s.d., pp. 186; 248; 310;432.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Arts libéraux et philosophie à Byzance, Actes du IVe Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal, 1967, pp. 79-88, II: "Ethos" et "universaux" dans la tradition musicale byzantine, pp. 83-88, namely pp. 83-85.

10. PLATO, Republic, III, 399e-400b; X, 617b; Symposium, 187b; 203a; Phaedrus 253a; Sophist 242e; Philebus 17c-d; Laws V 734a.

11. Cf. supra, and n. 8.

12. Cf. J. CHAILLEY, Le mythe des modes grecs, Acta Musicologica, 28, 1956, pp. 137-163; and summary, Revue de Musicologie, 38, 1956, pp. 96-98.

GEORGE AMARGIANAKIS

THE CHROMATIC MODES

The fact that in no surviving theoretical works of Byzantine music (Papadikai) exist precise references concerning the chromatic genre, leads many researchers to the conclusion that, at least, during the period from the 10th to the 15th century, all the Modes belonged to the diatonic genre. For this reason,all the transcriptions of Byzantine melodies up. to now in the series "Transcripta" of "Monumenta Musicae Byzantinae"were based on the diatonic scale[1]. More careful research, however, of the sources prove that the above conclusion, which is a clear antithesis to the living tradition of Eastern Orthodox Church, requires careful re-examination.

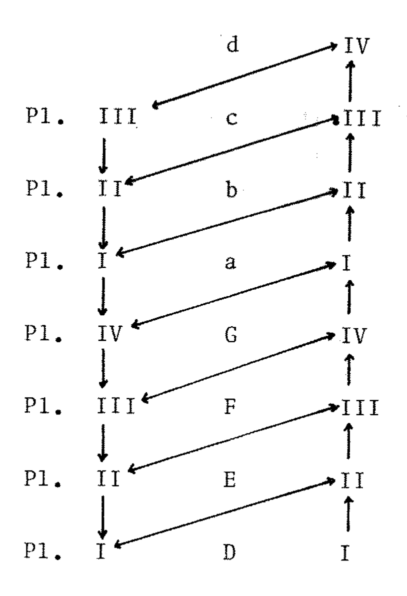
First of all, one must take into consideration that the Eastern Orthodox Church always was conservative concerning it's music. From research on musical manuscripts it clearly appears that although the neumes had been developed, Byzantine melodies remained basically unchanged[2]. We must assume that the scales of modes too, remained unchanged. If a modification did occur and the modes Second and Plagal Second had been changed into chromatic ones, the fact would certainly have been noticed. However, according to what we know till now, approving remarks or disapproving ones, or at least simple references for such a modification do not exist in the theoretical works.

On the other hand, the lack of references should not be used one-sidedly only against the chromatic and enarmonic genres; with the same logic it would be possible to reject the diatonic genre too, since, even for this no references exist.

The lack of references concerning the three genres could possibly be owed to the fact that either during the above mentioned period no distinction of modes to genres was made — this of course not necessary meaning that every mode did not

have it's own scale — or that the teaching of the genres and the scales belonged to the practical part of the music and was based on the oral tradition.

The conclusion for the existance of the diatonic genre only, was based theoretically on those passages of the papadikai referring to the succession of modes[3]. All these passages, which are stereotypically repetitive in most of the papadikai, agree that in ascenting one always finds Main modes, whereas in discending one finds Dlagal modes, as the following diagramm shows:



Whithout doubt, these passages speak about the succession of modes on the degrees of the diatonic scale; they show, in other words, the exact place of each mode on the diatonic scale. However it is not shown which were the intervals in the scale of each mode and according to which system were these organised (tetrachord, pentachord, diapason etc.). The scale of the mode and its internal organization appeared with the intonation (ἀπήχημα or ἐνήχημα) as we can assume from various passages, such as " ἐνήχημα δέ ἐστιν ἡ τοῦ ἤχου ἐπιβολή"[4]. Therefore the above passages can not be used as references for the diatonic genre and against the chromatic genre.

In spite of the lack of clear references concerning the chromatic genre, there exist an adequate number of indications, which can indirectly enlighten the whole subject.

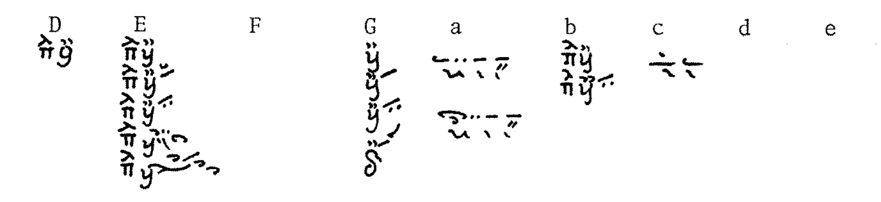
The use of signs, such as, the ἡμίφωνον (diatonic semitone) and the ἡμίφθορον (microtone) even before the 15th

century, shows that there was a distinction between the intervals. Secondly, the use of various phthorai and the existance of melodies which are characterised as "phthoric" (φθορικά μέλη) shows also that there exist different scales, whose intervals had an exact position[5]. The above view is supported by the references of Μανουήλ Χρυσάφης and especially of the Γαβριήλ ἱερομόναχος, where the microtones " ἡμίση φωνῶν καί τρίτα" are clearly mentioned[6].

One additional realisation, which proves that the chromatic genre was not unknown, is that even from the 15th cent. in many melodies one finds inserted chromatic passages, as Tillyard himself accepts.[7] The introductory sign of these passages i.e. the phthora of nenano (ø) in later manuscripts is placed on the Main Signature of the mode, in other words πυ ø instead of πυ ... . This shows, in my opinion, that the chromatic genre must have been used before the 15th cent. and also that it was not limited only to inserted small passages but also covered complete melodies.

However, according to my opinion, the most important indication for the chromatic genre give these very same signatures (μαρτυρίαι) of Second modes.

In my research in melodies of the Second modes in the month of September (totaling 56 melodies) from the manuscript sinai 1230 (A.D.1365)[8] the following signatures were verified:



From the above signatures, if the πγ , ... and δ are removed, which belong to other modes and obviously introduce some kind of modulation, we verify that the Modes II,

Plagal II and Nenano use a special system of Signatures, which is based on the element y (developed from the minuscule β), and the element ⸺ (=nenano). The element y, whether by itself or in conjuction with the symbol π̂ (= πλάγιος=plagal), is found on the degrees F,G,b, whereas the element ⸺ is always found on the degree α.

Now, if the above signatures, simplified, are placed in the degrees of the diatonic scale, we get the following diagramm[9]:

E ½ F 1 G 1 α 1 b ½ c 1 d 1 e

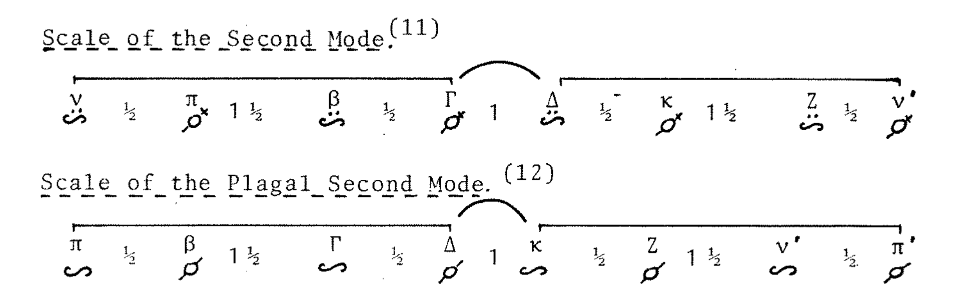
From the above diagramm it appears that the element y is found on the degrees first, third and fifth (E,G,b). Regarding it's appearance on the degrees first and fifth (E,b) i.e. on the first degree both of the low and the high tetrachord, this is regarded as natural, because a similar phenomenon is observed in the diatonic modes in normal cases. It's appearance is strange in the third degree (G).
In the First Modes eg. the element ӱ appears on the degrees D and α i.e. on the first degree of the low and the first of the high tetrachord, never though on the third degree (F), where the signature ⸺ is often found. The same applies for the Fourth Modes where the element δ̈ is found on the degrees G and d, never though on the third degree.

At this point arises the following question: Why does the characteristic element y appears in the Second Modes — besides the first and fifth degree — on the third degree too?

As the above diagramm shows the element y is found on the degrees E and b, above which is a semitone. In my opinion, the reason that the element y appears also on the third degree (G), is to show that the interval G-α is a semitone. This opinion is supported by the fact that on the degree α the signature ⸺ is always found — as mentioned above.

This signature, later on, took the shape of ⌀ (phthora of nenano) which requires the interval G-a to be a semitone, as Tillyard accepts[10].

Furthermore, the above opinion is also verified by the use of the element y in the chromatic scales of the modern system of Byzantine music.



In these scales of the Second and Plagal Second Modes we notice that the element y always appears on degrees, above which a semitone is to be found.
The above remarks make me believe that one could come to the following conclusion: the element y always shows that the interval above the degree on which it is placed is a semitone; therfore the interval G-a is a semitone.

For the change of the interval G-a to a semitone, there exist two possibilities, either to admit G-sharp or a-flat.

First possibility G-sharp

If we accept G-sharp, we are obliged to accept correspondingly d-sharp also in the upper tetrachord, from which the following scale arises:

Scale A'

E ½ F 1½ G♯ ½ α 1 b ½ c 1½ d♯ ½ e



As we observe, this scale consists of two similar chromatic tetrachords E-a and b-e disjunct with the tone a-b. Comparing the latter scale with the aforementioned one of the Plagal Second mode of the modern system of Byzantine music, we verify the following: a') The organization of the intervals as well as the tetrachords are exactly the same, the two scales differ only in their tonic base, because in the modern system it was desided the tonic base should be on D instead of E; b') The element ᔕ (=ꙋ) appears in exactly the same places, that is: on the degrees first, third and fifth, and c') the element ⌣⋯⌣ is found also in the expected place i.e. on the fourth degree.

Second possibility a-flat

If we accept a-flat, we are obliged to accept correspondingly D-flat also in the lower tetrachord from which the following scale arises:

Scale B'

C ½ D♭ 1½ E ½ F 1 G ½ a♭ 1½ b ½ c'

This scale, made up of two similar chromatic tetrachords C-F and G-c disjunt with the tone F-b, is completely similar to the previous scale A', placed however one minor third lower.

Of the two scales, the A'is preferable, as is natural, because it has as it's tonic base the tonic base of the melodies of the middle Byzantine period.

If we now use the above theory in practice, and try to transcribe melodies of the Second Modes in the scale A', we will verify that intervals of the augmented fourth will arise as D-G♯ , which, according to the theory of Western music, are forbidden. The verification of this, which is the antithesis of the above theory, creates a serious problem, which one could overcome if the following are taken into consideration:

1) Many of the intervals which appear in the melodies of the Middle Byzantine period are not always actual intervals, since we see that in their transcriptions other notes are inserted in many of them.

Example:(13)

G♯-D

a) Δα α αρ μο ο ος

b) Δα α α α α α α α αρ μο ο ο ο ο ο ο ο ος

c) Δα α α α λα α α α α α α α α αρ μο ο ο

ο ο ο ο ο ο ο ο ος

In the above examble, which is an extract of the "Μέγα Ἴσον" of Ἰωάννης Κουκουζέλης (a'), transcribed by Πέτρος Πελοποννήσιος (b'), and Χουρμούζιος Χαρτοφύλαξ (c'), we observe that the interval D-G♯ in line a' is filled with other notes in lines b'and c'.

Therefore, until the problem of the transcription of the old melodies is solved, we can not say with certainty, which of the intervals are the actual ones and which are not; additionally, which of these intervals are permissable and which are not.

2) The intervals of augmented fourth appear very often also in chromatic melodies of the modern system, chanted with the greatest of ease by the chanters. The interval, for example, νη-γα♯ (=D-G♯) can be found in a great number of cases.

Example:(14)

τραυ μα α α α α τισθεις . . . .
νη- γα#
D - G#

The interval βου♭-κε (= F-b) is also customary.

Example:(15)

ου με τα στο ο ο ον τω ων
βου♭ κε
F – b

The interval a-d# (= Δι-νη#) creates problems, because, as far as I know, it is not found anywhere in melodies of the modern system. Instead of this one, the interval Δι-νη (=a-d) i.e. the perfect fourth is found in many cases. This happens because with the placing of the diatonic phthora on Δι(=α) or the on νη(=d) the tetrachord κε-πα(=b-e) is changed into a diatonic one, as for example:

(16)
Χρι στε ε οι οι οι μα α θη η η ται . . .
Δι – νη (= a – d)

(17)
δο ο ξα α αν τας
Δι – νη (= a – d)

In other cases, with the placement of the phthora on νη#(= =d#) it cancels the sharp and the νη is sung as a natural one, as for example:(18)

a)
του το λε γε ται αι

b)
a – d#
του το λε ε ε ε ε γε ε ε ε ται αι

c)
γα – νη
του το λε ε ε ε ε ε γε ε ε ε ε

ται αι αι αι αι αι αι

In line b' of the above examble (which is also an extract of the " Μέγα Ἴσον" of Ἰωάννης Κουκουζέλης), we observe that on the syllable (λέ)-γε- (ται) an augmented fourth a-d# appears. In line c' the interval a-d# is changed into an interval of a fifth , and additionally the d# is changed into a d-natural with the placement of the diatonic phthora on νη.

How can we know therefore when and where such changes occur, when in the melodies of the mentioned period the special signs which demonstrate them i.e. the phthorai, do not exist? For sure, there was a mechanism — which until now unfortunatly we have not discovered —which cleared up all these details. Therefore, until we can discover this mechanism we can not speak with certainly of permitted and forbidden intervals. For this reason I do not regard that the appearance of some forbidden intervals — which we can not easily explain— comes into conflict with the above theory.

With this research I wished to show only this, namely , that the chromatic genre is not a new discovery but existed even before the 15th century.

The definite solution of the problem of chromatic modes is connected with other questions, such as the following:

a) Did every mode of the chromatic genre have it's own particular scale and how was it organized?
b) Which were the intervals of each scale and which was the exact measurment of each interval?

c) Which were the particular characteristics that distinguished one mode to the other ones of the chromatic genre etc?

The solution of those difficult problems requires a systematic research of the sources together with the living tradition of the Eastern Orthodox Church.

Notes.

1. See, Jørgen Raasted , Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts, Copenhagen 1966, p.7. Oliver Strunk, The tonal system of Byzantine music (The Musical Quarterly 28, 1942, p.p. 190-204).

2. George Amargianakis, An Analysis of Stichera in Deuteros Modes (Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin, 22-23, Copenhague 1977 pp.116-119) In tables one can see the development of four musical phrases from the 11th sent. to 1782.

3. George Amargianakis, ibid. p.97 See also , Γρ. Στάθη .'Η παλαιά βυζαντινή σημειογραφία καί τά προβλήματα τῆς μεταγραφῆς της είς τό πεντάγραμμον, (Βυζαντινά , Τομ.7. Θεσσαλονίκη 1975, σελ.203).

4. Ms.Paris Gr. 360, 21v. See other related extracts in Jørgen Raasted , ibid.p.p. 42-44. Egon Wellesz, A history of Byzantine Music and Hymnography, II p.p. 303-310, and Χρυσάνθου, Θεωρητικόν μέγα τῆς μουσικῆς, σελ.135-142.

5. Γρ. Στάθη, ibid. p.200

6. Μανουήλ Χρυσάφη , Περί τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ Ψαλτικῇ Τέχνῃ καί ὧν φρονοῦσι κακῶς τινες περί αὐτῶν, Φόρμιγξ , περίοδος Α', ἔτος Β', ἀριθ. 4, 'Αθῆναι 1903' Γαβριήλ 'Ιερομονάχου, Περί τοῦ τί ἐστι Ψαλτική καί τῆς ἐτυμολογίας τῶν σημαδίων ταύτης ....Π.Ε.Α., Κων/πολις 1900, τεῦχος Β', σ.94 καί Γρ. Στάθη,ibid.p.200.

7. H.J.W.Tillyard, Handbook of the Middle Byzantine musical Notation, II, Copenhagen 1970, p.35.

8. G. Amargianakis , ibid. p. 80-90 and 99.

9. In order to mark the intervals of the scales. I make use of the terminology of Western music, such as semitone (½), tone (1) augmented second(1½) etc. I Followed this system because in this paper I do not examine the problem of the exact measurments of the intervals.

11. H.J.W.Tillyard ibid.p.35.

12. Χρυσάνθου ,ibid. p.106.

13. Κ.Α.Ψάχου , 'Η Παρασημαντική τῆς Βυζαντινῆς μουσικῆς, II, 'Αθῆναι 1978, σελ. 190.

14. Λησταῖς λογισμοῖς...... Στιχηρό ἰδιόμελο τῆς Δ'Κυριακῆς τῶν Νηστειῶν, Ἦχος Πλάγιος τοῦ Δευτέρου, Μουσικός Πανδέκτης (Ζωή), Τομ.Ζ'(Τριώδιο) 'Αθῆναι 1937, σελ. 100

15. Μετά τήν εἰς Ἅδου κάθοδον......, 'Εωθινόν Ι', ἦχος Πλάγιος τοῦ Δευτέρου, 'Αναστασιματάριο (Ζωή), 'Αθῆναι 1961,σελ.283

16. Μετά τήν εἰς Ἅδου κάθοδον...., ibid. p.283.

17.'Η ὄντως εἰρήνη σύ Χριστέ..... , 'Εωθινό ΣΤ',ibid.p.281.

18. Κ.Α.Ψάχου, ibid. p.190

REINHOLD SCHLÖTTERER

GESCHICHTLICHE UND MUSIKALISCHE FRAGEN ZUR ISON-PRAXIS

Die Ison-Praxis (isokratēma), d.h.die Ausführung des Melos im Verbund mit Liegetönen ist im liturgischen Gesang der griechischen Kirche von heute etwas Selbstverständliches und Unentbehrliches.Praxis heißt, daß die richtige Ausführung des Ison nur durch Tradition und Erfahrung, nicht aber durch Schrift verbürgt ist, zu einer Schriftform hat die Ison-Praxis bis heute nicht gefunden.

Seit wann nun besteht diese Praxis und was ist ihr musikalischer Sinn? Ist sie etwas originär zum Vortrag des Melos Gehöriges oder kam sie erst später hinzu? Bedeutet sie ein fremdes, von außen eingedrungenes musikalisches Element, oder handelt es sich um eine autonome Entwicklung, etwa um eine im Laufe der Zeit aufgekommene klingende Hilfskonstruktion zur Verdeutlichung des im Melos repräsentierten ēchos?[1)]

Angesichts eines nur als Praxis gegebenen Elements ist die an Schriftquellen orientierte, von Vorstellungen und Denkweisen einer Schriftkultur geprägte philologisch-historische Musikforschung in einer ungewohnten Lage. Könnten hier ergänzende Erfahrungen mit den besonderen Verhaltensweisen und Regeln einer primär aus dem Erklingen lebenden, also nicht oder nur sekundär durch Schrift konstituierten Musik, zu einer dem spezifischen Gegenstand angemessenen Sichtweise verhelfen? Ein brauchbarer Fundus an Erfahrungen läßt sich wohl am besten aus dem Studium der Praxis des heutigen Kirchengesangs und der Volksmusik des Mittelmeerraums gewinnen.
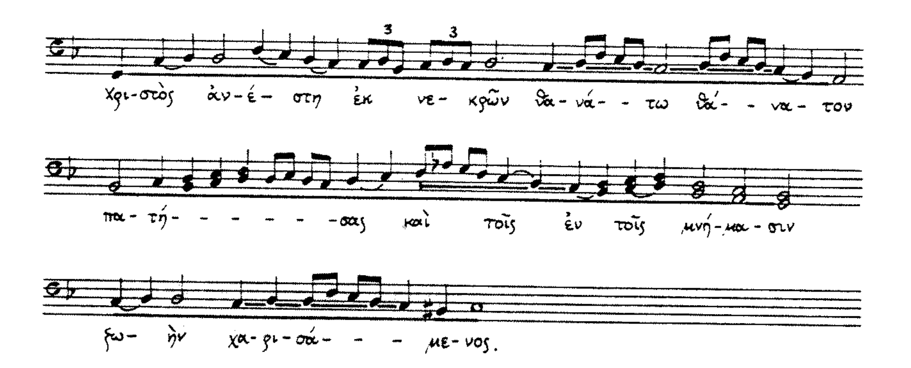
Bereits die oberflächliche Berührung mit diesen Gebieten belehrt darüber, daß das Problem der Ison-Liegetöne nicht zu eng und nicht isoliert gesehen werden sollte. Kaum je bleibt nämlich das Geschehen auf das starre Durchhalten eines einzigen Borduntons beschränkt, vielmehr stellen sich zumeist noch andere Zusammenklangsphänomene, wie etwa Wechselbordun, Parallelführungen in Intervallkopplung oder klangliche Ergänzungstöne ein.

*

Zwei Proben -aus dem Kirchengesang und aus der griechischen

Volksmusik- mögen die heute faßbare Praxis veranschaulichen.

Christos anestē
nach Schallplatte "Byzantine Hymns of the Epitaphios and Easter" (Simon Karas), Society for the Dissemination of National Music 112
(Die liegenbleibenden Töne sind mit durchgezogenen Linien angedeutet)
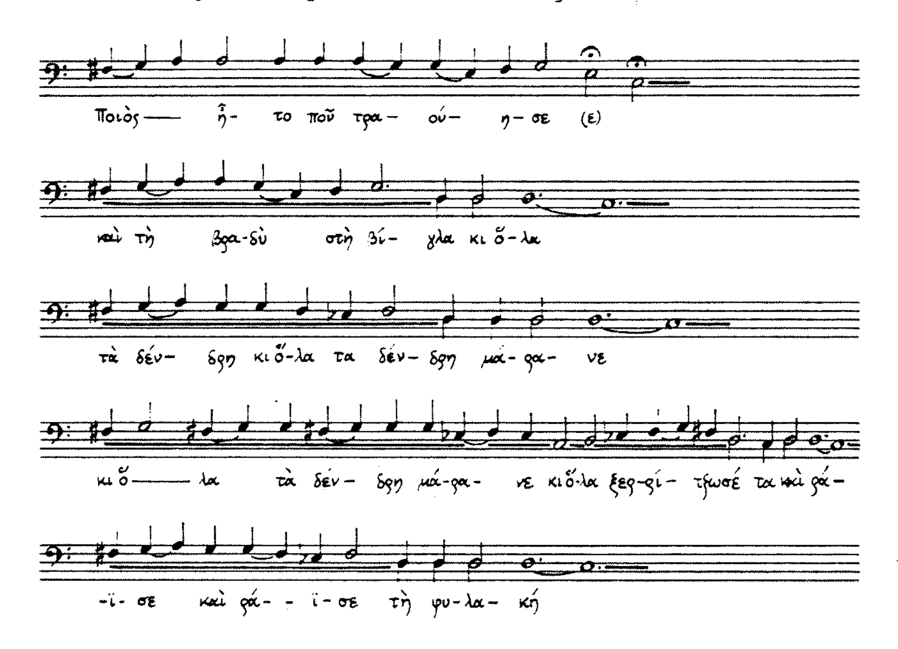


Bei der hier zugrundegelegten Aufnahme bleibt der Anfangston des Melos (D) über den ganzen Verlauf hinweg als Ison liegen, darüberhinaus setzt sich G mehrfach als kürzerer Liegeton fest, Parallelführungen in Terzen bewirken eine klangliche Verdichtung, wiederum mit G als Mittelpunkt. Was bedeuten diese Liegetöne und Parallelen musikalisch? Der melodische Verlauf wird von den Sängern auf eine Klangachse $^{G}_{D}$ bezogen, das Melos wächst gleichsam aus dieser, schon im Initium festgelegten Quarte heraus. Melos und Zusammenklangsphänomene verbinden sich in diesem Geschehen zu einer übergeordneten musikalischen Einheit.

Im Bereich der griechischen Volksmusik lassen sich ähnliche Vorgänge beobachten: Falls nicht gerade ein Einzelner singt oder das Zusammensingen mehrerer Menschen willentlich auf disziplinierte Einstimmigkeit hin festgelegt wird (wie z.B. im Schulunterricht) oder die Tradition echten gemeinschaftlichen Singens überhaupt erloschen ist, kristallisieren sich auch hier immer wieder Zusammenklangsbildungen aus.

Dem folgenden tragoudi liegt der dem Dorf Elympos (Karpathos) eigene skopos syrmatikos zugrunde, der gewöhnlich als Gesang mit Lyraspiel ausgeführt wird, sowohl bei Einzelgesang wie bei Singen in Gemeinschaft. Die im folgenden protokollarisch festgehaltene Ausführungsweise ohne Lyra ist weniger üblich.[2)]

Poios ēto pou traouēse
Schallplatte EMIAL 2 J 062-70253
nach oben gestrichene Noten: Vorsänger
nach unten gestrichene Noten oder durchgezogene Linien: Isonsänger. Die Isonsänger rezitieren den Text mit Ausnahme der Zeilenanfänge im Rhythmus des Vorsängers mit.



Im melodischen Ablauf bilden die zwei Töne C und D als die untere Grenze des Ambitus und als Tonartbasis gleichsam eine Region für sich. Es liegt wohl nahe, daß bei gemeinschaftlicher Ausführung des skopos, wie sie etwa an Festtagen in den kafeneia zu hören ist, gerade diese beiden Töne liegenbleiben, und zwar als Bordunbasis (C) und als Tonartgrundton (D), in dem sich Melos und Ison jeweils am Zeilenende treffen. Die im Melos implicite vorhandene Gegenüberstellung eines C- und eines D-Bereichs findet auf diese Weise im realen Zusammenklang ihre Verkörperung.

Wie die beiden, beliebig zu vermehrenden Beispiele zeigen konnten, ist es bei der gemeinschaftlichen Ausführung von Melos etwas durchaus Gewöhnliches, daß sich einzelne Stimmen vom durchgehenden melodischen Fluß absondern, indem sie auf bestimmten, als klanglich übergreifend empfundenen Tönen verharren und so dem raschen Wechsel der Töne ein beständiges Element entgegensetzen. Da bei diesem Verfahren keine zusätz-

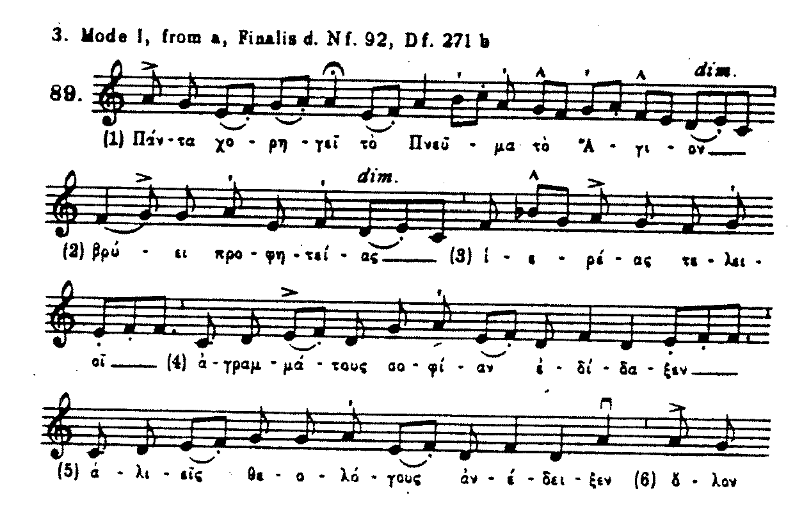
lichen Tonstufen in Erscheinung treten, besteht zwischen dem einfachen Melos und der Ausführung mit Liegetönen volle Identität der musikalischen Substanz. Am Ganzen ändert sich nur insoweit etwas, als gegenüber dem eindimensionalen Fließen des Melos, bei dem jeder Ton den vorhergehenden auslöscht, mit isokratēma die Seite des Beständigen, des Zusammenfassenden stärker zur Geltung kommt.
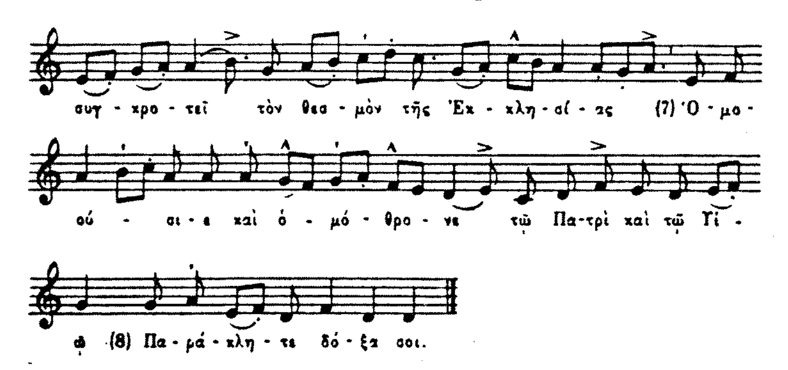
*

Lassen sich nun derartige, der gegenwärtigen Praxis verpflichtete Beobachtungen für ein Verstehen des byzantinischen Kirchengesangs in seiner schriftlichen Überlieferung und damit in seiner historischen Dimension fruchtbar machen?

In einem ersten Arbeitsgang ist zu prüfen, ob im byzantinischen Melos klangliche Bezugstöne, die einen mit dieser Musik verwachsenen Psaltes zum Verharren einladen konnten, realisiert sind, d.h. ob in der Melodiebildung zusammenfassende klangliche Strukturen hervortreten.
Man denkt zunächst an permanentes Durchklingen eines einzelnen Tons, bevorzugt des Tonartgrundtons oder eines anderen Haupttons, im folgenden Beispiel (echos prōtos) also des D oder auch des a.

Pfingststicheron: Panta chorēgei (Pentekostarion ed.H.J.W. Tillyard, MMB Transcripta VII S.121 f.)





Ist aber wirklich der ganze melodische Verlauf auf D zentriert? Ein kaum minder wichtiges melodisches Element bildet offenkundig der Ton C, der Ganzton unter D, als Ansatz- (Zeile 4,5) oder Schlußton (Zeile 1,2 und Beginn der Formel to patri in Zeile 7); im Gefolge dieses C stellt sich gerne auch ein F ein, an einer Stelle wird die Quarte C-F sogar zum b hinauf verdoppelt. Es ist wohl legitim, dieses C als einen dem D gegenübertretenden Wechselton zu werten und entsprechend von D- oder C-orientierten Melodieteilen zu sprechen, neben -für uns, aber auch für einen byzantinischen Psaltes?- zunächst eher indifferenten Stellen. Echos scheint sich hier also nicht einpolig, sondern durch ein Oszillieren zwischen D- und C-Bereichen zu bekunden, übrigens ein in der griechischen Volksmusik sehr zentrales Verfahren. Ob man sich nun dieses Wechseln zwischen D und C als ein rein melodisches Geschehen vorstellt oder die Möglichkeit eines bordunmäßigen Durchklingens der entsprechenden Töne ins Auge faßt, ist, da es nicht die musikalische Substanz tangiert, eine von der Struktur unabhängige Frage der Aufführung.
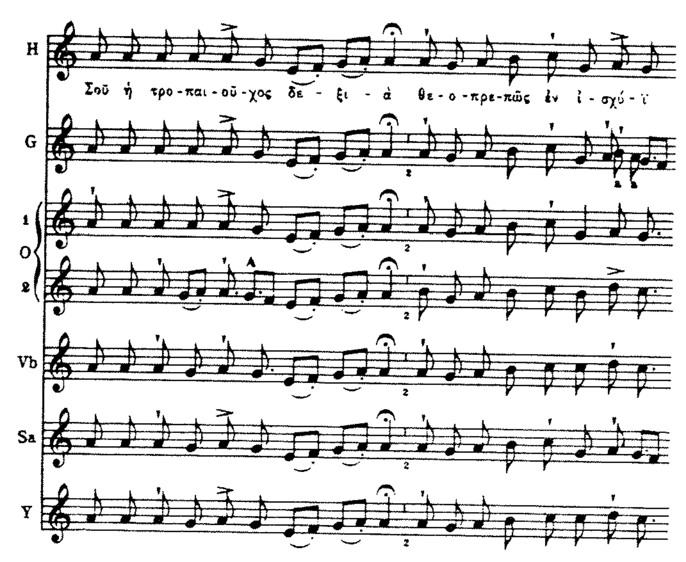
Verschiedene Handschriften, etwa der codex monacensis graecus 471, fügen an der Zäsur zwischen Zeile 5 und 6 eine die vorherrschende Tonart repräsentierende Medialsignatur ein. Mit J.Raasted (Intonation Formulas ...) möchte ich annehmen, daß die entsprechenden Intonationsformeln hier gesungen werden konnten, was als eine Art Nachhall der verklungenen Melodiezeile erscheinen mochte. Sollte man an der angeführten Stelle nicht auch mit einem während der Intonationsformel liegenden Ison-D rechnen? Eine vergleichbare Praxis des Zeilennachhalls ist jedenfalls in der sizilianischen Volksmusik lebendig.[3)]

Von den mit einem einzelnen Sticheron gewonnenen Beobachtungen und Erfahrungen aus den ēchos prōtos überprüfend, erweisen sich auf breiter Ebene die Töne D und C als melodische Achsen und damit als potentielle Ison-Träger. Auch die anderen Tonarten prägen Achsen und zum Teil auch Wechseltöne aus, die eine Ison-Praxis ohne weiteres rechtfertigen könnten. [4)]

*

Neben der im byzantinischen Melos latenten Möglichkeit, melodische Bewegung auf bestimmte Gerüsttöne zu beziehen (Ison-Praxis im engeren Sinn) tritt auch eine merkliche Affinität zu klanglichen Entsprechungen im Quart- oder Quintabstand, d.h. in den tragenden konsonanten Intervallen hervor. Solche Entsprechungen sind in der Konstruktion des byzantinischen ēchos-Systems vorgebildet, bei dem ja jeweils im Abstand der Quarte oder Quinte die gleiche Stufenqualität wiederkehrt. Auf diesem System beruhende, real erklingende Quart- oder Quintverdopplungen mochten für einen byzantinischen Psaltes kaum etwas Besonderes sein. [5)] Auch ein bestimmter, in der schriftlichen Überlieferung nicht selten auftretender Typus von Variantenbildung ist dieser Disposition verpflichtet. So schwankt etwa die Überlieferung der Heirmos-Zeile am Schluß des folgenden Beispiels zwischen dem oberen und unteren Ton einer Quart:

Hirmologium Part I (Ayoutanti/Stöhr/Høeg) MMB Transcripta VI S.3



Spiegelt diese Art von Varianten das klangliche Phänomen einer möglichen und vielleicht auch realiter praktizierten Quartverdopplung, während sich die schriftliche Fixierung für die obere o d e r untere Lage entscheiden mußte? Geschah eine solche Verdopplung spontan, vielleicht sogar unvermerkt, oder entsprang sie einem Bedürfnis nach Intensivierung, nach Herausstellen bestimmter markanter Stellen? Wie Ison, Zeilennachhall und Wechselbordun ist auch diese Praxis von Verdopplungen in der heutigen Volksmusik des Mittelmeerraums auf breiter Ebene nachweisbar.

Als Befund der bisherigen, zwar nur skizzenhaften, aber nichtsdestoweniger doch wohl Aufmerksamkeit verdienenden Beobachtungen zum byzantinischen Melos kann festgehalten werden, daß der musikalische Duktus der einstimmig notierten Gesänge die Möglichkeit elementarer Zusammenklangsbildungen jedenfalls nicht ausschließt.

*

Die zweite Frage ist nun, ob in byzantinischer Zeit der musikalisch mögliche Schritt zur Weitung des Melos ins Klangliche auch realiter vollzogen wurde, oder ob die aufgezeigten klanglichen Merkmale des Melos nur implicite zur Geltung kamen. Eine handfeste Antwort auf diese Frage sollte man sich nicht unmittelbar erwarten, da das Eigentliche einer Praxis und generell einer schriftlosen und unmateriellen Existenzweise eben nur indirekt, reflexhaft Spuren hinterläßt. Man sollte sich aber zugleich darüber im klaren sein, daß angesichts dieser Sachlage auch die, lediglich auf das einstimmige Schriftbild verweisende Negation der Ison-Praxis und verwandter klanglicher Erscheinungen ebenfalls nicht über den Wert einer bloßen Hypothese hinausreicht.

Dank dem bekannten Bericht von Martin Crusius (Turcograeciae libri octo, Basileae 1584) [6)] läßt sich das isokratēma immerhin bis in die nachbyzantinische Epoche zurückdatieren. Es wäre m.E. jedoch ganz verfehlt, dieser wohl eher zufällig auftretenden Bezeugung den Wert eines terminus post quem für die Sache selbst beizumessen. Aus musikalischen Gründen ist ein genetischer Zusammenhang mit der türkisch-arabischen Musikkultur bei der "Einführung" der Ison-Praxis ganz unwahrscheinlich. Denn gerade diese Musikkultur zeigt eine nur sehr schwache Affinität zu Stütztönen und anderen Zusammenklangsbildungen [7)], wie wir sie hingegen von anderen Traditionen sehr wohl kennen. So ist eine Bezeugung des isokratēma erst während der Türkenherr-

schaft kein hinreichendes Argument gegen die Annahme einer indigenen, nicht erst später durch Import zustandegekommenen Verbindung von byzantinischem Kirchengesang und Ison-Praxis. Es bleibt eine notwendige Aufgabe der Musikforschung, die bis Crusius reichende Spur der Ison-Praxis möglichst in die byzantinische Zeit zurückzuverfolgen.

Die klangliche Realisierung von Melos läßt viele verschiedene Möglichkeiten zu, je nach Bedeutung der Kirche, den Fähigkeiten der Ausführenden und der liturgischen Situation; es handelt sich nicht um e i n e "Lösung", die gelingt oder verfehlt wird. Innerhalb des byzantinischen Reiches mag die Skala der Ausführungsweisen von bescheiden bis prunkvoll, von der Praxis einer kleinen peripheren Mönchsgemeinschaft bis zur feierlichen Liturgie der Hagia Sophia, von einigen sich spontan einstellenden Klangbildungen bis zur in Proben ausgearbeiteten klanglichen Fassung gereicht haben. In die Überlegungen ließen sich neben den intern kirchlichen Gesangsgattungen auch die Akklamationen einbeziehen, deren Charakter und Funktion mir einen klanglich verbreiterten Vortrag geradezu zu fordern scheint. Über die Akklamationen wäre auch eine Beziehung zur Orgel gegeben; vielleicht war das Orgelspiel sogar nichts anderes, als eine der Gesangspraxis abgelauschte, in kunstvoller Weise aber von der menschlichen Stimme gelöste Art von Musik.

Die vereinzelt in spätbyzantinischen Gesangshandschriften begegnende notierte Zweistimmigkeit [8] wirft viele Fragen über Herkunft, Bedeutung und Umfeld auf. Bilden diese Stücke eine Verbindung zur westlichen Mehrstimmigkeit? Inwieweit die seit karolingischer Zeit schriftlich dokumentierte Mehrstimmigkeit des Westens (musica enchiriadis, Guido von Arezzo) mit Byzanz zusammenhängt,wie unter anderen von Jammers angenommen, könnte vermittels Studien, die nicht vom Westen sondern von klanglichen Phänomenen der byzantinischen Praxis ausgehen, auf einer breiteren Basis untersucht werden.

Die Verbindung vieler schwieriger, sich gegenseitig aber stützender Fragen könnte helfen, mit dem geschichtlichen und musikalischen Problem des Klanglichen im byzantinischen Kirchengesang klarer zu sehen.

Anmerkungen

1) Die Möglichkeit einer byzantinischen, also nicht erst neugriechischen Ison-Praxis wurde schon mehrfach erwogen oder doch wenigstens gestreift. Erwähnen möchte ich: C. Høeg, Musik og digtning i byzantinsk kristendom, Kopenhagen 1955; E.Jammers, Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich, Heidelberg 1962; J.Raasted, Intonation formulas and modal signatures in byzantine musical manuscripts, Kopenhagen 1966; Chr.Thodberg, Der byzantinische Alleluiarionzyklus, Kopenhagen 1966

2) Ich lege diese, nicht in situ sondern studiomäßig entstandene Aufnahme wegen ihrer sehr klar die musikalische Struktur zeigenden Ausführung zugrunde. Eine eigene Tonaufnahme dieses tragoudi (Ostern 1977) bestätigt alle Strukturmerkmale, ist aber gerade wegen der Echtheit der Situation (kafeneion mit chaotischer Klangkulisse)kaum zu transkribieren. Man vergleiche im übrigen auch die Aufzeichnung von S.Baud-Bovy, Chansons du Dodécanèse, Athen 1935, Bd.II S.345 ff.

3) Vgl.z.B. die Aufnahme "Lu carciri" bei A.Uccello, Carcere e mafia nei canti populari siciliani, Palermo 1965

4) Z.B. findet sich bei R.v.Busch, Untersuchungen zum byzantinischen Heirmologion, Der Echos Deuteros, Hamburg 1971 S.18 ein Kernschema des Deuteros, dessen Töne ein klangliches, isonmäßig realisierbares Gerüst bilden.

5) Vgl.zu diesem Phänomen auch H.Husmann, The practice of organum in the liturgical singing of the Syrian churches of the near and middle east, in: Aspects of Medieval and Renaissance Music (Festschrift G.Reese) New York 1966,S.435-439.

6) In der gegenwärtigen türkischen Musikpraxis fehlt das Bordunphänomen nicht gänzlich. Das Wort dafür ist dem tutmak (= Bordun-Halten). Vgl.G.Oransay, Die traditionelle türkische Kunstmusik, Ankara 1964, S.8.

7) S.197: Cantus figuralis apud Graecos non est: nisi quod Cantores in Templis, variata interdum voce, eum imitari conantur; et more utriculariorum nostrorum, alius vocem eodem sono tenet: alius, Dra,Dra, saltatorium in modum canit.

8) Vgl.M.Adamis, An example of polyphony in byzantine music of the late middle ages, in: Kongreßbericht Copenhagen 1972, S.737-747.

GH. CIOBANU

THÉORIE, PRATIQUE, TRADITION, FACTEURS COMPLÉMENTAIRES INDISPENSABLES POUR DÉCHIFFRER L'ANCIENNE MUSIQUE BYZANTINE

C'est un fait notoire que l'ancienne musique byzantine - surtout celle antérieure à la fin du XIIe siècle - ne peut pas être encore déchiffrée de manière satisfaisante pour tous les byzantinistes. Il est bien connu également que pour la transcription de la musique postérieure à ce siècle les spécialistes ne sont pas entièrement d'accord, surtout en ce qui regarde les echoi et l'interprétation de certains signes. C'est pourquoi nous estimons comme venue très à propos le thème de notre symposion.

Jusqu'à présent, l'étude de la musique byzantine a ignoré d'une manière courante la thérie et la pratique d'après la "réforme" de Chrysanthe.

En fixant à 1832 la limite de l'espace auquel on se réfère, nous considérons que les organisateurs ont inclus aussi la musique "moderne". R. P. Verdeil affirmait dans son ouvrage notoire qu'au temps de le "réforme", la vraie tradition était déjà en partie perdue[1]. Nous acceptons l'idée qu'en partie l'ancienne tradition était perdue, mais considérons que la perte serait complète si nous renoncions aussi à ce qui nous a été transmis, indiscutablement, par la "réforme". C'est pour cette raison que nous nous proposons de nous arrêter par la suite aux points suivants :

1. La nécessité d'inclure dans les préoccupations des spécialistes l'étude de la musique post-chrysanthine.
2. Phénomènes de continuité manifestés par l'assimilation de certains chants, genres de gammes, systèmes sonores, des formes médiévales de certains échoi.
3. Des études nécessaires à l'éclaircissement du sens de certains neumes et à faire connaître les échoi.

Nous nous occuperons à tour de rôle de ces questions.

1. La "réforme" qui a commencé avant l'activité des trois - surtout avec Georges de Crête [2] - était close en 1814. Preuves:

- En 1815 cette réforme est reconnue par le Patriarcat et une école est fondée pour l'enseignement du "nouveau système" de notation [3].

- La même année le patriarche et les trois "réformateurs" sollicitent du prince du Pays Roumain une aide matérielle pour cette école : demande satisfaite [4].

- En 1816 arrive à Bucarest Pierre Manuel d'Ephèse, ancien élève de cette école, mais probablement aussi de Georges de Crète, parce que au bout d'une seule année il possédait bien le "nouveau système" [5].

Arrivé à Bucarest, il inaugure une école à l'église Sf. Nicolae Şelari où est enseigné la "nouvelle notation" [6].

En 1817 Pierre d'Ephèse songe à une imprimerie à signes musicaux. En 1818 un contrat est signé avec les orfèvres Serafim Hristodor et Grigore Razo pour ces signes. Il paraît qu'à ce moment il avait déjà prête la "traduction" des deux livres qu'il va publier deux ans après à Bucarest : Νέον 'Αναστασιματάριον et Σύντομον Δοξαστάριον. Parmi les abonnés du premier livre figure aussi Scarlat Calimachi, prince de Moldavie (28.8.1812 - 20.6. 1819), qui avait retenu 80 exemplaires pour la grande Eglise de Constantinople, 10 exemplaires pour l'"Ecole de musique de l'église métropolitaine de Moldavie" et 10 autres exemplaires pour son palais princier [7]. Ceci prouve qu'en 1819 à Jassy on enseignait aussi la musique d'après la Nouvelle Méthode. L'existence de cette école nous est confirmée par la présence parmi les abonnés de Vasile Gheorghiu din Dacia, chantre à l'église de Trei Ierarhi et "professeur à l'école de la nouvelle méthode de ce monastère" [8]. L'existence de cette école est confirmée aussi par le manuscrit Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, écrit par Theodoros Gherasimou à Jassy en 1820. Le manuscrit a le même titre que l'ouvrage de Chrysanthos paru à Paris en 1821.

Le 20 mai 1820 paraît l'Anastasimatarion de Pierre d'Ephèse et en septembre de la même année son Doxastarion. Ce sont les seuls livres de cet auteur portant les neumes du "nouveau système".

Le moine Macarie, connaissant aussi bien les deux notations, celle d'avant Chrysanthos et la nouvelle (comme ancien élève de Pierre d'Ephèse), pense lui aussi de faire paraître en 1820 quelques livres de chant religieux, mais en roumain. Son ancien maître refuse la publication. La révolution de 1821 a fait échouer le projet de les faire imprimer à Buda [9], de sorte que ces livres paraîtront seulement en 1823 à Vienne. C'est ici qu'il fait

imprimer, par 3000 exemplaires de chaque livre, en raison de 1000 exemplaires pour chaque pays, Valachie, Moldavie et Transylvanie :

a) Theoreticon sau privire cuprinzătoare a meşteşugului musichiei bisericeşti după aşezămîntul sistemii cei noao ;

b) Anastasimatariu bisericesc după aşezămîntul sistemii ai noao;

c) Irmologhion sau Catavasieriu musicesc.

Après les publications de Pierre d'Ephèse et l'Introduction à la théorie et pratique de la musique ecclésiastique de Chrysanthe, les livres publiés par le moine Macarie sont les plus anciens - parce qu'à Constantinople on commence à imprimer en 1824 [10] - ayant contribué effectivment à imposer, au moins chez les Roumains, la "nouvelle méthode" des trois réformateurs.

Avant la parution du "Grand Theoretikon" de Chrysanthe, le moine Macarie a fait imprimer le Tomul II-lea al Anthologiei (Bucureşti 1827). Toutes ces publications, auxquelles s'ajoutent celles parues à Constantinople, ainsi que les manuscrits qui ont circulé avant 1832 [11], ont imposé la "Réforme" avant cette date.

A notre avis, il existe assez d'arguments pour ne pas négliger dans nos discussions la "musique grecque moderne", du moins celle qui a circulé pendant la première moitié du 19e siècle. Ceci sera plus clairement mis en évidence par la suite.

2. Les manuscrits et publications connus jusqu'à la moitié du dernier siècle prouvent pertinemment que la pratique - parce que les theoretika sont souvent déroutants par leur concision - a transmis le long des siècles de nombreux chants. De ce point de vue le dernier livre de I.D. Petrescu [12], qui nous présente des chants ayant jusqu'à 12 variantes gardées inchangées, nous semble concluant. Mais il y a aussi d'autres preuves.

Kekragaria qui dans certains manuscrits sont attribués à Jean de Damas [13] peuvent être poursuivis du 14e jusqu'au 19e siècle, quand ils sont repris - très riches en mélismes - dans certaines publications grecques [14].

Le prosomoion Κατεπλάγη 'Ιωσήφ figure dans le manuscrit de la Bibliothèque Barberini de Rome avec l'indication nenano [15], tel qu'il est chanté même aujourd'hui.

Enfin nous mentionnons que les echoi auth. 2 et plag. 2 font échange - tout comme auparavant [16] - des gammes respectives

surtout dans les chants de style hirmologique. Nous nous arrêtons à ces exemples, quoiqu'il y en ait beaucoup d'autres.

Il résulte de tout ceci qu'il a existé une relation de continuité entre la musique byzantine et la musique post-chrysanthine. Par la suite nous tâcherons de compléter notre argumentation.

Dans la pratique des psaltai byzantins nous retrouvons tous les trois genres connus de la théorie musicale des genres grecs anciens : le diatonique, le chromatique et l'enharmonique. Les genres chromatique et enharmonique sont totalement exclus d'habitude par la majorité des byzantinistes. A notre avis, en procédant de la sorte, on perd de vue que

a) l'ancienne théorie grecque mentionne non seulement ces trois genres, mais aussi des espèces (χρῶμα) différentes de certains genres comme suit : trois espèces de chromatique (τοναῖον, μαλακόν, ἡμιόλιον), deux espèces de diatonique (σύντομον, μαλακόν) et une seule espèce d'enharmonique [17]. La différence entre les espèces - ainsi qu'entre les genres - était marquée par la nature des intervalles qui les composent.

Les théories musicales des peuples turco-perso-arabes mentionnent elles aussi ces trois genres, mais celles-ci aussi sont refusées parce qu'elles dérogent aux principes du système tempéré. Mais si l'Occident accepte seulement le système tempéré - tellement tyrannique à l'égard du mode de pensée de ceux qui l'acceptent en exclusivité - le floklore emploie lui aussi des intervalles non tempérés. Les Indiens d'Amérique du Nord par exemple exécutent correctement tous les intervalles à l'exception de la septime et de la quarte qui sont entonnées d'un ton plus bas. Béla Bartók a été obligé dans ses recueils de folklore roumain d'employer #/2 ou b/2 et ensuite les flèches ↑↓ pour respecter l'intonation populaire de certains degrés.

Des intonations non tempérées nous sont signalées par #/2, b/2 aussi dans les chants religieux de l'ouest de la R.S. de Roumanie [18]. Nous mentionnons que pendant la seconde moitié du 18e s., la musique orthodoxe de ces régions du pays - qui est visiblement d'origine byzantine [19] - s'est répandue exclusivement par voie orale. Mais si parmi le peuple, même dans la musique d'église, on chante non tempéré à présent - parallèlement au chant d'église dans le Proche Orient - pourquoi reprocher à Byzance de ne pas avoir chanté tempéré, alors qu'il est connu que l'hymnographie et avec elle la musique elle-même est apparue

au commencement dans les centres culturels de cet Orient ?

Les anciens théorétika passent sous silence les systèmes sonores tétraphonique, triphonique et diphonique. Les deux premiers sont généralement acceptés par les théoriciens parce qu'ils peuvent être facilement identifiés dans certains apechemata ainsi que dans la structure mélodique du chant de certains echoi, mais le système diphonique est totalement ignoré par la musique antéchrysanthine

Considérant que le deuxième echos authentique - tout comme son plagal, lorsqu'il emploie la même gamme - emploie une gamme en octave à structure géométrique, la transcription des chants se fait dans le genre diatonique.

Nous omettons le fait que l'enchaînement des tierces "ressemblantes" mais non identiques n'a rien à voir avec l'octave, nous mentionnons que le moine Macarie affirme dans son Théorétikon au sujet de la nature des intervalles de cet echos : "Le second echos emploie la gamme chromatique (...) qui suit en diphonie ...". Les anciens "considèrent" les degrés de cette gamme en les "chantant avec ces lexeis : neanes nenano et neheanes nenano, mais (...) avec une parfaite gamme chromatique (...), dans la gamme du sixième echos ..."[20]. J'ai trouvé de pareils apechemata dans des manuscrits datés entre les 13e et 17e siècles [21], ce qui confirme les affirmations de Macarie. Outre cela, le prosomoion Οἶκος τοῦ Εὐφραθά reproduit par I.D. Petrescu d'après 12 manuscrits des 12e au 17e siècles présente la même structure de tierces superposées [22], tout comme l'actuel deuxième mode authentique, dont la gamme est basée sur le système diphonique. Nous voulons souligner qu'entre la trame mélodique des chants du 2e echos authentique et celle du makam turco-perso-arabe nommé Housam, qui utilise lui aussi une gamme à structure diphonique, il n'y a aucune liaison. La preuve que la gamme diphonique du second mode authentique est chromatique est fournie par le fait qu'il existe aussi une forme diatonique de cet echos nommée legetos. Cette forme appartient à présent au 4e mode authentique, mais dans les traités théorétiques elle est tenue jusuqu'à la fin du 19e siècle pour une forme diatonique du duexième mode authentique [23]. Si la gamme diphonique de cet authentique était diatonique, telle qu'elle est transposée d'habitude, pour quelle raison aurait-on parlé de legetos comme forme diato-

nique de cet echos ?

Il existait - et il existe encore - des formes jamais théorétisées de certains echoi, à peine mentionnées, telles : nenano, nana et legetos, qu'on retrouve dans les manuscrits au moins à partir du 13e siècle et jusqu'aux publications de la première moitié du 19e siècle. Il n'est donc plus nécessaire d'ajouter que nenano par exemple est transcrit diatonique ou bient tenu pour inexistant. A notre avis, il est nécessaire que ces formes soient bien connues si nous voulons comprendre avec clarté la structure et l'évolution des echoi byzantins.

En ce qui concerne les neumes, les signes phonétiques (φωνητικὰ σημάδια) sont les mêmes - comme forme et signification - depuis la phase médio-byzantine de la notation jusuqu'à l'époque moderne. En même temps, de certaines transcriptions de I.D. Petrescu [24] et E. Wellesz [25] il ressort que les neumes apostrophos, elaphron, hypsile ainsi que kentema n'ont pas eu dans la phase paléo-byzantine la même valeur que dans les phases suivantes, raison pour laquelle les chants de la phase paléo-byzantine ne peuvent être transposés qu'en comparaison avec des variantes plus tardives.

L'interprétation des grands signes (μεγάλα σημάδια) soulève des problèmes en ce qui concerne leur interprétation, même en ce qui regarde la notation "moderne", et évidemment d'autant plus pour la précédente. Tirer leur signification de l'étymologie des termes respectifs, comme on le fait souvent, signifie arriver à des inetrprétations inacceptables.

L.A. Bourgault-Ducoudray affirme que dans une conversation avec un "savant grec", celui-ci disait : "Le mode d'écriture qui à précédé le système actuel était encore assez sténographique. On employait quelques groupes de signes pour exprimer toute une série de sons constituant une cadence, une phrase, trait ou ligne ..."[26]. Un groupe de signes représente aussi le seisma précédé de bareia et elaphron ou apostrophos, suivi par deux apostrophoi. Nous rencontrons cette combinaison de signes dans un ordre parfaitement régulier comme reproduction de la même formule mélodique de 10 sons [27]. Cette constatation nous incite à affirmer que nous pourrions connaître la signification de certains grands signes en connaissant la manière dont on a fait la transcription d'une notation dans une autre.

Outre cela, nous considérons qu'il serait nécessaire d'entreprendre une étude approfondie sur les echoi, vus sous la perspective de leur évolution historique. A notre avis, il serait nécessaire que les recherches soient faites au début sur les chants de style hirmologique et sticherarique - les mieux conservés au long des siècles - et ensuite continuer les recherches sur les chants papadiques richement mélismatiques. On devra renoncer à l'explication des echoi par le prisme des modes grecs médiévaux et même tonaux, ceci parce que l'echos n'est pas un mode ou un ton et ne peut être défini avec les éléments de la théorie tonale mais seulement par gamme, systèmes de cadences et formules mélodiquea. Toute la musique byzantine depuis les premiers manuscrits musicaux jusuq'à celle de nos jours prend naissance - d'ailleurs comme dans le folklore - par le raccord de certaines formules préexistentes. Connaître ces formules est de grande importance, car certaines peuvent être retrouvées dans tous les echoi, tandis que d'autres sont spécifiques à chaque echos, et dans le cadre de celui-ci à chaque style mélodique. L'embrouillage de ces formules mène comme on dit chez nous au neuvième echos, ce qui n'existe pas.

Dans l'exposé de ce thème, nous nous sommes occupés aussi de la musique post-chrysanthine, parce que nous sommes convaincus que cette musique n'est pas"le résultat d'une profonde révolution musicale, réalisée sous les auspices de l'ignorance ou du demi-savoir" [28], et de même nous ne croyons pas que "la théorie des echoi est très confuse", que "la pratique s'oppose constamment à la théorie et les exceptions sont plus nombreuses que les règles elles-mêmes", que "le système moderne nous en éloigne davantage", et enfin que "sur la question des echoi nous ne connaissons que les traditions qu'il a gardées ni celles qu'il a rejetées"[29]. De notre point de vue, cette musique n'est pas le résultat d'une forte influence orientale - comme on le dit d'habitude - mais qu'elle représente la dernière étape d'une évolution continue de la musique byzantine. Nous considérons avoir suffisamment souligné l'étroite liaison entre la musique de Byzance et celle d'après 1814 et que cette dernière est tenue par mille liens à la précédente.

Il est évident que les choses ne sont pas parfaitement précisées dans la théorie de Chrysanthe, mais confrontées à la

pratique cette théorie devient de plus en plus claire. Il est nécessaire d'aborder nos recherches sans idées préconçues, essayant de dégager de la musique même qu'on a pratiquée et qu'on pratique encore les lois qui ont été à sa base. Ce n'est que de la sorte que nous pourrons connaître à fond l'entière culture musicale byzantine et avancer pas à pas dans la juste interprétation de ce qui n'a pas encore été déchiffré.

----

[1] R. Palikarova Verdeil, La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IXe au XIVe siècle). (MMB Subs. 3). Copenhague 1953, 82.

[2] G.I. Papadopulos, 'Ιστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Athènes 19o4, 125-126.

[3] Chrysanthe de Madyte, Θεωρητικὸν μέγα τῆς μουσικῆς. Trieste 1832, préface ; G.I. Papadopulos, op. cit. 168.

[4] B.A.R., Condica domnească, nr. 74, f. 247^{v} ; apud Nic. M. Popescu, Viaţa şi activitatea dascălului de cîntari Macarie Ieromonahul, Bucarest 19o8, 15.

[5] Chrysanthe, op. cit. VIII note ; G.I. Papadopulos, op. cit. 136.

[6] Anton Pann, Bazul teoretic şi practic al muzicii bisericeşti, sau gramatica melodică. Bucarest 1845, XXXII.

[7] N.M. Popescu, op. cit. 21, note 2.

[8] Ibidem.

[9] Zaharia Carcalechi, Biblioteca românească. Buda 1821, 169-17o.

[1o] Hourmouz Hartofilax, Ταμεῖον ἀνθολογίας περιέχον ἅπασαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐνιαύσιον ἀκολουθίαν ... Τόμος α'. Constantinople 1824.

[11] Parmi ceux-ci nous mentionnons les manuscrits suivants qui se trouvent à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine des Sciences : Ms. gr. 761 (Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς écrit à Jassy en 182o par Θεόδωρος Γερασίμου ; Ms. gr. 752 (a. 1821); Ms. roum. 1691 (Collection de chants de style papadique, "traduits" d'après l'ancienne notation par le moine Macarie. Ms. écrit en 1825 par Ilie Cîntareţul); Ms. roum. 164o (Sticherarion "traduit" par le moine Macarie, écrit comme le précédent par Ilie Cîntareţul); Ms. gr. 751 (Εἱρμολόγιον ἀργὸν καὶ σύντομον, écrit avant 1825); Ms. gr. 743 (Anthologion,écrit avant 1827).

[12] I.D. Petresco, Etudes de paléographie musicale byzantine. Bucarest 1967.

[13] B.A.R. Ms. gr. 64o f. 1o^{r} ; 883 F. 1^{r}; 84o ; B.C.U. Iaşi Ms. gr. 89 f. 91^{r}.

[14] Hourmouz Hartofilax, op. cit. 71, 1o5 ; Grigore Protopsaltul, Ταμεῖον ἀνθολογίας ...Constantinople 1837, 49, 81.

[15] H. Gaisser, Le système musical de l'église grecque. Rome 19o1, 156, n. 1.

[16] I.D. Petresco, op. cit. 68-7o.

[17] R. Schäfke, Aristides Quintilianus von der Musik. Berlin-Schöneberg 1937, 181 ; André Bataille, Musique grecque, dans: Encyclopédie de la Musique II. Paris 1959, 335.

[18] Atanasie Lipovan, Cîntări bisericeşti pentru toate sărbătorile de peste an I(1944), II(1946). Arad, passim.

[19] Gh. CIobanu, Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie. Bucarest 1974, 353-355.

[2o] Macarie Ieromonahul, Theoreticon 16.

[21] Egon Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford 1962, 414 ; I.D. Petresco, Etudes 186, 191; (Gh. Ciobanu, M. Ionescu, T. Moisescu), Izvoare ale muzicii româneşti III. Documenta. "Şcoala muzicală de la Putna". Manuscrisul nr. 56/544/576 I de la Mănăstirea Putna. Bucarest 198o, 331, 419; Gosudarstvennyj istoričeskij muzej, F. Ščukin Ms. nr. 35o, f. 75^{v},77^{v}.

[22] I.D. Petresco, Etudes p. 322-325.

[23] Pr. G. Ionescu, Manualul celor opt glasuri bisericeşti. Bucarest 1897, 1o.

[24] J.D. Petresco, Les idiomèles et le canon de l'office de Noël (d'après des manuscrits grecs des 11e, 12e, 13e et 14e s.). Paris 1932, pl. I, VII, XIII et transcripta p. 27, port. 1, 2 et 3 ; pl. I et transcr. p. 38 ; id., Les principes du chant d'église byzantine, dans: Actes du IVe Congrès Int. des Etudes byzantines (Bulletin de l'institut archéologique bulgare IX). Sofia 1935, 244.

[25] Wellesz, History 264-265, 279.

[26] L.A. Bourgault-Ducoudray, Etudes sur la musique ecclésiastique grecque. Paris 1877, 99 (note).

[27] B.A.R. Ms. gr. 955, passim (le m. est daté du 18e s. et en marge on trouve la transcription de nombreux passages en notation chrysanthine).

[28] Gaisser,op. cit. 111.

[29] R. Palikarova Verdeil, op. cit. 83.

2. From Manuscript to Actual Performance

SYSSE GUDRUN ENGBERG

EKPHONETIC CHANT — THE ORAL TRADITION AND THE MANUSCRIPTS

The following is an attempt to relate the oral tradition of chanting the Gospel in the Greek church to the ekphonetic notation which is found in medieval Greek manuscripts[1]. This notation prescribed the exact cantillation for each biblical lesson, but fell into disuse after the 14th or 15th century; the musical value of the neumes is therefore not known.

As an example I have selected Luke 1.39-49,56 which is the Gospel read at evening service during the first two weeks of August. The text and the neumes according to the manuscripts Athens E.B.2645 is found in Table 1. Here I have marked the verses of the text in the left hand column. The subdivision of the lesson into *periods* is marked by the neume *teleia* (+), preceded by one of the neumes *oxeia* (⸍), *syrmatike* (∼), *parakletike* (⁓), *synemba* (◡), or even *apostrophos* (⸝). I have indicated these different *teleia*-combinations by the symbols 0^1 through 0^5 in the list given on page 3.

As will be seen from Table 1, the lesson is divided into 14 periods, some long and some very short. The very last of these does not end with the neume *teleia*, but with the double *apostrophoi*, and is preceded by *kentemata*. Indeed, this final cadence of a lesson is always, in all manuscripts, characterized by a series of double *bareiai* and/or *oxeiai* followed by *kentemata* and double *apostrophoi*. One can assume that this final cadence was performed in a quite special way, different from the rest of the lesson, as is also the case today in the Greek church. I shall therefore mostly disregard this final period in the following.

The division into periods sometimes follows the division into verses as found in the edition of the New Testament by Nestle; such is the case in vv. 43, 44, and 45. In most cases, however, they disagree: vv.39 and 40 are recited as one period, whereas vv. 46 and 49 each are divided into two periods. The vv. 42 and 48 begin in the middle of a period; this I have marked in the text by a vertical stroke.

The two segmentations of the text are thus quite different, the one from Ath. 2645 being supposedly more dramatic by virtue of the subdivision into smaller units in the lines from the Ode of the Virgin and the full stops after the words "and she said" (v.42), and "Mary said" (v.46).

Table 1. Luke 1.39-49,56.

Neumes according to Ath.E.B.2645.

39	[1]Εν ταισ ημεραισ εκειναισ [2]αναστασα μαριαμ [3]επορευθη εισ την ορεινην μετα σπουδησ [4]εισ πολιν ιουδα
40	[5]και εισηλθεν εισ τον οικον ζαχαριου [6]και ησπασατο την ελισαβετ +
41	[7]και εγενετο [8]ωσ ηκουσεν η ελισαβετ [9]τον ασπασμον τησ μαριασ [10]εσκιρτησεν το βρεφοσ [11]εν τη κοιλια αυτησ +
42	[12]και επλησθη πνευματοσ αγιου [13]η ελισαβετ | [14]και ανεφωνησεν φωνη μεγαλη και ειπεν +
	[15]ευλογημενη συ εν γυναιξιν [16]και ευλογημενοσ ο καρποσ τησ κοιλιασ σου +
43	[17]και ποθεν μοι τουτο [18]ινα ελθη η μητηρ του κυριου μου προσ με +
44	[19]ιδου γαρ [20]ωσ εγενετο η φωνη του ασπασμου σου εισ τα ωτα μου [21]εσκιρτησεν το βρεφοσ [22]εν αγαλλιασει εν τη κοιλια μου +
45	[23]και μακαρια [24]η πιστευσασα [25]οτι εσται τελειωσισ [26]τοισ λελαλημενοισ αυτη παρα κυριου +
46	[27]και ειπεν μαριαμ +
	[28]μεγαλυνει η ψυχη μου τον κυριον +
47,48	[29]και ηγαλλιασεν το πνευμα μου [30]επι τω θεω τω σωτηρι μου | [31]οτι επεβλεψεν επι την ταπεινωσιν [32]τησ δουλησ αυτου +
	[33]ιδου γαρ απο του νυν [34]μακαριουσιν με πασαι αι γενεαι +
49	[35]οτι εποιησεν μοι [36]μεγαλεια ο δυνατοσ +
	[37]και αγιον το ονομα αυτου +
56	[38]εμεινεν δε μαριαμ συν αυτη [39]ωσει μηνασ τρεισ [40]και υπεστρεψεν [41]εισ τον οικον [42]αυτησ +

Table 2. Neumes from *Athens E.B.2645* and *Patmos 75* to Luke 1.39-49,56.

cola	Athens 2645	cola	Patmos 75
		1	0^1
1,2,3,4,5,6	7-7-2-10-9-0^1	2+3,4,5,6	11-8-10-0^1
7,8,9,10,11	11-11-7-1-0^2	7,8,9,10,11	2-11-7-1-0^2
12,13,14	8-10-0^1	12,13,14	8-10-0^1
		15	0^2
15,16	10-0^1	16	0^1
17,18	1-0^2	17,18	1-0^2
19,20,21,22	8-7-1-0^2	19,20,21,22	2-7-1-0^2
23,24,25,26	4-2-2-0^2	23,24,25,26	4-10-1-0^2
27	0^1	27	0^1
28	0^2	28	0^2
		29+30	0^2
29,30,31,32	8-10-1-0^2	31,32	1-0^2
33,34	10-0^2	33,34	10-0^2
35,36	1-0^2	35,36	1-0^2
37	0^3	37	0^3
38,39,40,41,42	5-5-5-9-10	38,39,40,41,42	5-5-5-9-10

Explanation of symbols of neumes[2]:

0^1	... +
0^2	...(~)... +
0^3	... +
0^4	... +
0^5	... +
1	...
2	...
3	...
4	...
5	...
6	...
7	...
8	...
9	...
10	...
11	...
12	...
13	...
14	...
15	...
16	...
17	...
18	...
19	...
20	...
21	...

Both segmentations are of course equally possible interpretations of the text; they do not contradict each other.

Each period is divided by the neumes into smaller segments, called *cola*, which are framed by a pair of neumes; mostly the two neumes are identical, but some fixed combinations of two different neumes do exist, as in the combination *apeso-exo* (ʔ...↗), no.2 in the list of symbols.

Table 2 compares the neumes of Ath.2645 with those of Patmos 75. The full neumation of both manuscripts is given by means of the symbols explained in the list of table 2. It appears that the two mss do not agree fully as to the segmentation: Patmos 75 combines cola 2 and 3 into one, and likewise cola 29 and 30. There is disagreement,also, as to the division into periods: Patmos 75 subdivides some of the periods of Ath.2645 into two, as is the case with col. 1-6, 15-16, and 29-32.

Some periods consist of just one colon, as is the case with the cola 27, 28, and 37 in Ath.2645, and furthermore in Patmos 75 the cola 1, 15, and 16. There is thus an enormous contrast between the very short periods 37(5 words) and 1-6(25 words). The cadence connected with the neume *teleia* must make itself very strongly felt throughout the recitation of the lesson, if the identity between the ending of the short and the long period is to be felt by the audience.

As to the 'lesser' neumes, the ones that do not establish a period, there are quite a few differences between the two mss, e.g.

4-2-2-0 in Ath.2645
4-10-1-0 in Patmos 75

for the cola 23-26. In reality, the difference in actual performance of the two periods has probably not been great.

As material for an analysis of the oral tradition of cantillation I have made ten recordings of the lesson from Luke 1.39 during my stay in Greece in August 1980[3]. I have selected four of these for a first comparison with the manuscript tradition:

no.2: recorded in the church of ´Ayios Elefthérios in Athens during service, Aug.4th.
no.3: recorded in the church of ´Ayios Charálambos, Athens, during service, Aug.7th.
no.6: sung by the priest Yóryios Chiótis in his home on Aug.13th.
no.7: sung by the same, recorded during service in the church of Kastánitsa in Arkadia, Aug.14th.

These four are recited on a *tonus currens* that lies on top of a tetrachord with the intervals 1-1-½, that is

no.2:	g (implying f sharp)
no.3:	f
nos.6 and 7:	c

The final cadence makes itself felt in all four versions (and indeed in all my recordings of this lesson) from the word τρεῖς in col.39, with an elaborate musical formula. All versions have a sharp incision after τὸ ὄνομα αὐτοῦ in col.37. One can assume that the final cadence starts with the word ἔμεινεν and that the whole of cols. 38 and 39 serves as an introduction to the main part of the final cadence which has its characteristic formulas on the words τρεῖς and αὐτῆς. There is thus identity between mss and oral tradition as to the extent of the final cadence. As already said, I shall disregard the final cadence in the comparison because it receives so special treatment both in the mss, where it has specially designed neumes, and in modern practice, where its melodic movements are easily discernable from the rest of the recitation, sometimes even set apart from it by modulation.

The description of the melodic movements within the recited lesson is no easy task. I shall make a very tentative division of the cadences into two categories:

Primary cadences are characterized by a discernible melodic movement, mostly comprising a prolongation of a tone, and followed by a rest.
Secondary cadences, or on-leading cadences, either combine a melodic movement ending one or two steps below the *tonus currens* with a following rest, or they consist of a normal run at the level of the *tonus currens* but are followed by a melodic movement in the beginning of the next segment of the text.

If this is correct, and if it corresponds to the system of ekphonetic notation, it may explain why neumes are sometimes "missing" in some archaïc versions of the notation. If a neume is missing at the end of a colon this may signify that there is no melodic movement in this place, and that the colon ends on the *tonus currens*.

I have here restricted myself to a comparison of the primary cadences to the periods in the mss. In the four recordings, they are easily defined as the melodic movements ending on the *tonus currens*. I give the instances in Table 3, to be compared with the instances in Ath.2645 of *teleia*. It will be seen that there is agreement when there is also end

of a verse. This may be due to the interpunction in the Gospel books used (which I have not seen), in that the reader places a primary cadence before a full stop in his printed text. This could be the case after vv.40, 42, 44, 47, 48, and 49, where both verse end, *teleia*, and primary cadence converge. On the other hand, there are some cadences that agree with a *teleia* against the verse ending, most strikingly after the words καὶ εἶπεν μαριάμ, but also elsewhere.

There is another fact which I find somewhat more convincing for the hypothesis that there is a structural relationship between notation and oral version. In this lesson, the total number of periods (apart from the final cadence) is 13 in Ath. 2645. The recorded versions have 8,12, 10, and 8 primary cadences respectively. This correspondence between *teleia* and primary cadence does seem to show that they have a comparable function in the system of cantillation, even if the stops do not occur in the same places.

The total number of cola in Ath. 2645 is 37 (apart from the final cadence), and the Patmos ms has 35. One can distinguish 27,25,36, and 33 cadences in the four oral versions respectively. Maybe this difference in the number of cola between mss and recorded versions appears because my analysis of the secondary cadences is not sophisticated enough, or maybe it reflects a difference in style. In any case, I hope to have shown that the kind of variation in the segmentation of the text from one manuscript to another is similar to the variation found in a sample of recorded cantillation, and that the *teleia*-cadences may indeed be similar to the modern primary cadences.

Notes:

1 Cf. Carsten Höeg, La notation ekphonétique, Copenhague 1935. The text of the Old Testament lectionary provided with ekphonetic notation is printed in Monumenta Musicae Byzantinae, Prophetologium I-II, Hauniae 1939-1981 (Høeg-Zuntz-Engberg eds.).

2 The sequence of neume pairs is roughly identical with that of the list of neumes in the manuscript Sinai 8, cf. Höeg, Notation, p.21. Even though this famous list is provided with paleobyzantine neumes on top of the ekphonetic ones, it has not proved very useful for the decipherment of the ekphonetic notation.

3 I want to express my gratitude to Mr. Yánnis Papachrónis for his valuable help and advice in the recording process.

Table 3. Primary cadences on *tonus currens* in each of the four recorded versions, compared to neumes of Ath.E.B.2645.

[39]Εν ταισ ημεραισ εκειναισ αναστασα μαριαμ επορευθη εισ την ορεινην μετα σπουδησ εισ πολιν ιουδα [40]και εισηλθεν εισ τον
--3
--6

οικον ζαχαρίου και ησπασατο την ελισαβετ + [41]και εγενετο ωσ ηκουσεν η ελισαβετ τον ασπασμον τησ μαριασ εσκιρτησεν το βρεφοσ
--2
--3
--6
--7

εν τη κοιλια αυτησ + και επλησθη πνευματοσ αγιου η ελισαβετ [42]και εφωνησεν φωνη μεγαλη και ειπεν + ευλογημενη συ εν γυναιξιν
--3
--3
--6
--7

και ευλογημενοσ ο καρποσ τησ κοιλιασ σου + [43]και ποθεν μοι τουτο ινα ελθη η μητηρ του κυρίου μου προσ με + [44]ιδου γαρ ωσ
--2
--3
--6
--7
--3

εγενετο η φωνη του ασπασμου σου εισ τα ωτα μου εσκιρτησεν το βρεφοσ εν αγαλλιάσει εν τη κοιλια μου + [45]και μακαρια η πιστευ-
--2
--3
--6
--7

σασα οτι εσται τελειωσισ τοισ λελαλημενοισ αυτη παρα κυριου + [46]και ειπεν μαριαμ + μεγαλυνει η ψυχη μου τον κυριον + [47]και
--2
--3
--6
--6
--7

ηγαλλιασεν το πνευμα μου επι τω θεω τω σωτηρι μου [48]οτι επεβλεψεν επι την ταπεινωσιν τησ δουλησ αυτου + ιδου γαρ απο του νυν
--2
--3
--6
--7
--2
--3

μακαριουσιν με πασαι αι γενεαι + [49]οτι εποιησεν μοι μεγαλεια ο δυνατοσ + και αγιον το ονομα αυτου + [56]εμεινεν δε μαριαμ
--2
--3
--6
--7
--2
--3
--6
--7

συν αυτη ωσει μηνασ τρεισ και υπεστρεψεν εισ τον οικον αυτησ +
2: start of final cadence
3: " " "
6: " " "
7: " " "

GR. TH. STATHES

„ΔΕΙΝΑΙ ΘΕΣΕΙΣ“ ΚΑΙ „ΕΞΗΓΗΣΙΣ“

Τό θέμα τῶν "δεινῶν θέσεων" καί τῆς "ἐξηγήσεως" αὐτῶν τῶν θέσεων εἰδικά, ἀλλά καί γενικώτερα τῆς βυζαντινῆς σημειογραφίας, εἶναι πολύ μεγάλο καί ἀποτελεῖ ἕνα ἀπ'τά ἀποδεικτικά στοιχεῖα τῆς συνοπτικότητας τῆς πρό τοῦ 1814 βυζαντινῆς σημειογραφίας. Τό μέγεθος τῆς σπουδαιότητος τοῦ θέματος ἀλλά καί ἡ πληθώρα συναθροίσεων, δηλαδή συλλογῶν, τῶν δεινῶν θέσεων μέ ὡδήγησε στή συγγραφή ἑνός ὁλοκλήρου βιβλίου ὅπου θά δημοσιευτοῦν ὅλες οἱ δεινές θέσεις μέ τίς ἐξηγήσεις τους. Ἐδῶ περιορίζομαι νά μεταφέρω τό προοίμιο αὐτῆς τῆς ἐργασίας, ὅπου μέσα ἀπ'τίς μαρτυρίες τῶν κυριωτέρων θεωρητικῶν βυζαντινῶν συγγραφῶν προβάλλει ἡ πολλαπλότητα στήν "μεταχείριση" τῶν θέσεων καί σαφής ἡ διάκριση μεταξύ μετροφωνίας καί μέλους. Αὐτό μᾶς βοηθάει εἰσαγωγικά νά κατανοήσουμε τό φαινόμενο τῶν συναθροίσεων τῶν δεινῶν θέσεων. Στή συνέχεια παρουσιάζω τίς περιπτώσεις αὐτές καί ἀναφέρω μονάχα τίς πιό ἀπαραίτητες παρατηρήσεις, ἀφήνοντας ἄθικτα ἱστορικά καί μορφολογικά θέματα.

* * *

"Πρῶτον οὖν ἔστι τό ποιεῖν τινα θέσεις προσηκούσας καί ἁρμοδίας, ἑπόμενον τῷ ὅρῳ τῆς τέχνης"*1. Τό πρῶτο αὐτό, ἡ ποίηση δηλαδή τῶν θέσεων, ἀπ'τά "ἕξ κεφάλαια", τά "ού παρά πᾶσι μέν γινωσκόμενα, πᾶσι δέ ὀφειλόμενα γινώσκεσθαι τοῖς γε τῆς ἐπιστήμης ταυτησίν ἀντιποιουμένοις"*2, πού θεωρεῖ ὁ Μανουήλ Χρυσάφης ἀπαραίτητα γνωριστικά τοῦ τελείου διδασκάλου τῆς Ψαλτικῆς, ἀποτελεῖ ούσιαστιλά τή βάση τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἄν γενικεύσουμε τό λόγο, ὅπως ἄλλωστε τό θέλει καί ὁ Μανουή Χρυσάφης μέ τά κατηγορήματα πού βαζει δίπλα νά συνοδεύουν τόν ὅρο "θέσεις", ἡ ποίηση ἀκριβῶς θέσεων "προσηκουσῶν καί ἁρμοζίων" κατά πῶς ἡ τέχνη ἀπαιτεῖ, ἀποτελεῖ τό ἅπαν τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας· διότι, στήν ποίηση τῶν θέσεων πού εἶναι δημιουργική ἕξη, συνυπονοοῦνται καί προϋποτίθενται ὅλα τά παρακολουθήματα τῆς βυζαντινῆς σημειογραφίας καί ὀκτωηχίας.

"Θέσις γάρ λέγεται ἡ τῶν σημαδίων ἕνωσις, ἥτις ἀποτελεῖ τό μέλος. Καθώς γάρ ἐν τῇ Γραμματικῇ τῶν εἴκοσι τεσσάρων στοιχείων ἡ ἕνωσις συλλαβηθεῖσα ἀποτελεῖ τόν λόγον, τόν αὐτό τρόπον καί τά σημάδια τῶν φωνῶν ἑνούμενα ἐπιστημόνως ἐπιτελοῦσι τό μέλος καί λέγεται τό τοιοῦτον τότε θέσις"*3. Ἡ σαφής αὐτή διατύπωση τοῦ Χρυσάφη ἔχει βασική σημασί γιά τήν ὀρθή θεώρηση καί ἑρμηνεία τῆς βυζαντινῆς σημειογραφίας, ἤ τῶν ἐπί μέρους της στοιχείων, τῶν θέσεων. Ἡ ἕνωση τῶν σημαδίων, φωνητικῶν καί χειρονομικῶν, ἀποτελεῖ τό μέλος.

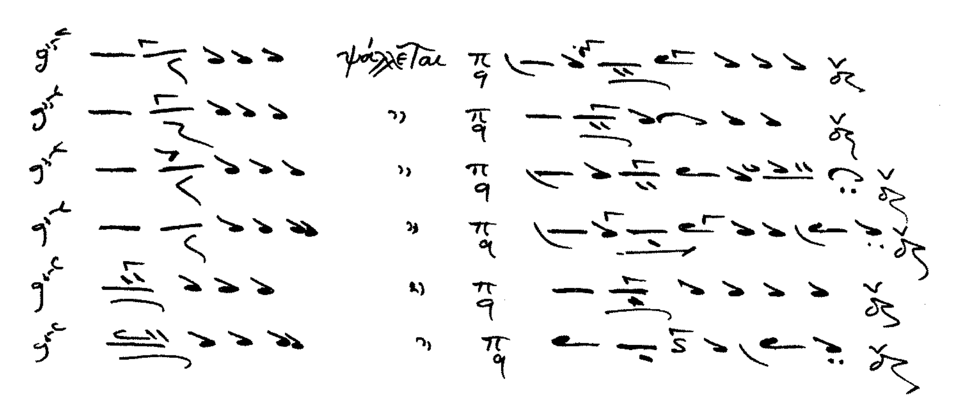
Τό ἀξίωμα αὐτό γίνεται πιό κατανοητό ἄν πάρουμε ἐδῶ τήν παράλληλη διατύπωση τοῦ Γαβριήλ ἱερομονάχου: "Διά γοῦν τῶν ρηθέντων φωνητικῶν καί ἀφώνων σημαδίων ποεῖ ἡ Ψαλτική τάς θ έ σ ε ι ς, αἵ καί λόγον ἔχουσιν ἐν τῇ Ψαλτικῇ, ὅν αἱ λέξεις ἐν τῇ Γραμματικῇ. Ταύτας δέ διακρίνει καί θεωρεῖ ἡ χειρονομία"*4. Τό σπουδαῖο στοιχεῖο πού προσθέτει ὁ Γαβριήλ εἶναι ἡ χειρονομία, πού εἶναι "βοηθός καί ὁδηγός ἐν τοῖς ᾄσμασι", γιά τήν ἔκφραση καί τόν σχηματισμό τοῦ μέλους. "Ἄλλως γάρ χειρονομεῖται τό Ὀλίγον καί ἄλλως ἡ Ὀξεῖα καί ἄλλως ἡ Πεταστή καί ἄλλως τό Κούφισμα καί ἄλλως τό Πελαστόν καί ἄλλως τά δύο Κεντήματα. Οὐ μόνον δέ, ἀλλά καί ἐν ταῖς θέσεσιν· ἄλλο μέλος ποιήσει τό Διπλοπέταστον καί ἄλλο τό, ὅπερ φησίν ὁ Κουκουζέλης, Ἡχάδιν. Τό μέν γάρ Διπλοπέταστον ἐκ δύο σύγκειται Πεταστῶν καί δύο Ἀποστρόφων ( ), τό δέ Ἡχάδιν ἐκ δύο Ὀξειῶν καί δύο Ἀποστρόφων (δηλ.). Καί ἀλλοῖον γενήσεται τό μέλος, ὅπερ ἄν ποιήσει τό Διπλοπέταστον καί ἀλλοῖον ὅπερ-ἄν ποιήσει τό Ἡχάδιν. Ὁμοίως δέ καί ἄν τό Ἐλαφρόν ἔμπροσθεν τῶν Πεταστῶν ἤ τῶν Ὀξειῶν τεθῇ ( ), διοίσουσιν αὖθις κατά μέλος, οὐ κατά φωνάς"*5.

Εἶναι ὁλοφάνερο, μέ τήν παρατήρηση αὐτή τοῦ Γαβριήλ, πώς ἡ δύσκολη ὑπόθεση στή Βυζαντινή Μουσική εἶναι τό μέλος τῶν θέσεων τῶν σημαδίων. Καί σάν κι ὁ ἴδιος ὁ Γαβριήλ νά ὑποψιαζόταν τήν ἐπιπολαιότητα τῶν πολλῶν, δίνει χειροπιαστό παράδειγμα μιᾶς θέσεως, ἐκεῖ πού κάνει λόγο γιά τά ἄφωνα σημάδια. "Ταῦτα γάρ ὥσπερ ὁδηγός ἐστι καί ἡγεμών ἐν τῷ οὕτως ἤ οὕτως εἰπεῖν, ἤ ἀργῶς μεταχειρίσασθαι τάς φωνάς ἤ συντόμως, ἤ μετά τόνου ἤ ἡσύχως. Τάς μέν γάρ φωνάς ποιοῦσιν, ὡς εἴπομεν, τά φωνητικά σημάδια· τάς δέ ἀργίας καί συντομίας καί τάς ἄλλας ἰδέας τῶν μελῶν, ταῦτα τά μεγάλα σημάδια. Ἰδού γάρ τίθεμεν Ὀλίγον

καί ἐφεξῆς Ὀξεῖαν, μετά δέ ταῦτα τρεῖς Ἀποστρόφους ( ) καί λέγομεν τάς δύο φωνάς, τήν τε τοῦ Ὀλίγου καί τῆς Ὀξείας, καί τάς τρεῖς κατιούσας τῶν τριῶν Ἀποστρόφων. Οὐ μέντοι γινώσκομεν ὅπως δεῖ ταύτας εἰπεῖν, ἤ ἀργῶς ἤ συντόμως, ἐάν μή τό Ἀργόν ἤ τό Γοργόν ἐπάνω τεθῇ (ἤ)· ἀλλ' οὐδέ πῶς δεῖ σχηματίσαι τήν φωνήν, ἤ πῶς ταύτην χειρονομῆσαι τήν θέσιν, ἐάν μή καί τό Τρομικόν ὑπογράψωμεν ( ). Καί εἰσίν οὖν χρήσιμα διά ταῦτα τά μεγάλα σημάδια"*6. Ἄν συμπληρώσουμε ἐδῶ τόν Γαβριήλ μέ τήν παράθεση καί τῶν ἄλλων μορφῶν τῆς ἴδιας ἀναβοκαταβάσεως, πού ὁπωσδήποτε κι αὐτός εἶχε στό νοῦ του ἀλλά δέν τίς σημείωσε, δηλαδή μέ Ἐκστρεπτό ( ), ἤ μέ Κεντήματα (ἀντί Ὀξείας) καί Ψηφιστό ( ), ἤ μέ ἀντικατάσταση τῆς τελευταίας Ἀποστρόφου μέ διπλῆ Ἀπόστροφο ( ) σέ ὅλες τίς παραπάνω περιπτώσεις, ἀκόμα καί μέ Ἀπόδερμα στίς δυό Ἀποστρόφους ( ), θά βρεθοῦμε μπροστά σέ μιά ἐκπληκτική πολλαπλότητα ἐκδοχῆς τῆς ἴδιας, βασικά θέσεως, πού τήν κάθε φορά θά ἀπαιτεῖ διαφορετική "μεταχείριση" ἤ "σχηματισμό" τῶν φωνῶν. Στή συγκεκριμένη περίπτωση ἔχουμε τοὐλάχιστο ἕξ*7 διαφορετικές ἐκδοχές· δηλαδή, μέ Ἀργό, μέ Γοργό, μέ Τρομικό, μέ Ἐκστρεπτό, μέ Κεντήματα καί Ψηφιστό, μέ διπλῆ Ἀπόστροφο.*

---

* Ἄς παραθέσω ἐδῶ λίγες ἀπ'τίς πολλές μεταχειρίσεις - ἐξηγήσεις αὐτῆς τῆς θέσεως·



Αὐτή ἀκριβῶς ἡ διαφορετική "μεταχείριση" τῆς Θέσεως στίς διάφορες μορφές της μᾶς πάει ὁπωσδήποτε πιό πέρα ἀπ'τήν ἁπλῆ ἀπαρίθμηση τῶν φωνῶν, τῶν δύο ἀνιουσῶν καί τριῶν κατιουσῶν, τήν "μετροφωνίαν μετά ἠχήματος"[*8], πού λέει ὁ Παχώμιος Ρουσάνος, ἤ τήν "παραλλαγή", ὅπως τήν ἐκλαμβάνει ὁ Μανουήλ Χρυσάφης, σάν μετροφωνία μέ ἤχημα. Γιά τόν ἀτελῆ στήν Ψαλτική Τέχνη ἤ τόν ἐντελῶς ἀνυποψίαστο γιά ὅλα τά δυνατά παρακολουθήματα μιᾶς Θέσεως, ἀνάλογα μέ τά σημάδια πού τήν συνθέτουν, ἕνα καί μόνο μέλος βγαίνει ἀπ'αὐτή τή Θέση, πού ἀναγκαστικά εἶναι λάθος.

Αὐτή ἦταν καί ἡ βασική ἀντίθεση τοῦ Μανουήλ Χρυσάφη πρός τούς συγχρόνους του, πού στάθηκε καί ἀφορμή, ὡς φαίνεται, γιά νά συγγράψει τήν διατριβή του· " Ἡ τοίνυν Ψαλτική Ἐπιστήμη οὐ συνίσταται μόνον ἀπό Παραλλαγῶν, ὡς τῶν νῦν τινες οἴονται, ἀλλά καί δι' ἄλλων πολλῶν τρόπων. ... Ἐπεί, εἰ, ὅπερ ὁ τοιοῦτος ὑπ'ἀμαθείας ἴσως ἐρεῖ, τό ὀρθόν εἶχε μεθ'ἑαυτοῦ, οὐδεμία ἦν ἄν χρεία οὐδ' ἀνάγκη τοῦ τόν μέν Γλυκύν Ἰωάννην πεποιηκέναι τάς μεθόδους τῶν κατά τήν Ψαλτικήν Θέσεων, τόν δέ μαΐστορα Ἰωάννην μετ'αὐτόν τήν ἑτέραν μέθοδον καί τά σημάδια ψαλτά, εἶτα μετ' αὐτόν πάλιν τόν Κορώνην τάς ἑτέρας μεθόδους τῶν κρατημάτων καί τήν ἑτέραν τῶν στιχηρῶν. Ἔδει γάρ καί τούτους λοιπόν καί τούς ἄλλους ἅπαντας ἀρκεῖσθαι ταῖς Παραλλαγαῖς μόναις καί μηδέν τι περαιτέρω πολυπραγμονεῖν μηδέ περιεργάζεσθαι μήτε περί Θέσεων μεθόδου, μηδ' ἄλλης ἧστινοσοῦν τεχνικῆς"[*9].

Σέ αὐτή τους τήν σύνθεση ὅλα τά παραπάνω παραθέματα ἀπ'τίς συγγραφές τῶν βασικῶν βυζαντινῶν θεωρητικῶν τῆς Ψαλτικῆς Τέχνης, μᾶς βοηθοῦν νά καταλάβουμε καλά-καλά τί πάει νά πῆ "Θ έ σ ι ς" στή βυζαντινή μελοποιία καί πῶς ἡ σωστή "μεταχείριση" τῶν Θέσεων ἀποτελεῖ τό πᾶν στήν Ψαλτική. Αὐτή ἡ σωστή μεταχείριση τῶν φωνῶν μιᾶς Θέσεως, κατά πῶς θέλουν τά διάφορα σημάδια πού τήν συνθέτουν - φωνητικά καί χειρονομικά - μᾶς πάει στό ἄλλο σκέλος αὐτῆς τῆς διατριβῆς, τήν "ἐξήγηση".

Γιά νά κλείσει τό προοίμιο αὐτό εἶναι πολύ χρήσιμο νά πάρουμε τή σχετική μαρτυρία τοῦ Ἀκακίου Χαλκεοπούλου, πού εἶναι παράλληλη μέ τήν πολλάπλότητα τῶν μορφῶν μιᾶς Θέσεως, στό κλασσικό παράδειγμα τοῦ Γαβριήλ, ἀλλά καί πού πάει πιό πέρα ἀκόμα, στήν πολλαπλότητα ἐξηγήσεως τῆς ἴδιας ἀκριβῶς θέσεως. Τό πρᾶγμα ἔχει πολύ μεγάλη σημασία, γιατί

- / -

ὁπωσδήποτε ἀναφέρεται καί στήν προφορική ψαλτική παράδοση. Τό ἴδιο μεγάλη σπουδαιότητα ἔχει ὁ ὅρος "ἐξήγησις" ἤ "θέσεις ὁλόγραφες" καί "Ἀπορροαίς ἐξηγημέναις" τόσο πρώιμα (τέλη ΙΕ' – ἀρχές Ις' αἰῶνος), πού δέν ἀφήνουν ἀμφιβολίες γιά τό ὅτι ποτέ ἡ βυζαντινή σημειογραφία δέν ἦταν ἁπλῆ ὑπόθεση ἀραδιασμοῦ τῶν φωνῶν, ἀλλά ἦταν πάντοτε τέχνη ὑψηλή μέ θαυμάσια τεχνική.

"Ἐνταῦθα ἔδωκα λογισμόν /μοι δώρησε ὅτι/ νά γράψω καί πᾶσα γουργούρι τῆς μουσικῆς διά τοῦ φάρυγγος λεγομένου λεπτομερῶς διά πᾶσαν διδάσκαλον, ὁ ἔχων τέλειον τό γουργούρι, ὁμοίως καί διά πᾶσαν ἐκκλησιαστικόν. Καί ἀρχή γράφω σας τό δυνατότερον καί ὀγλήγορον γουργούρι τό ἀδόμενον εἰς τό Τρομικοπαρακάλεσμα, ἔχοντα Θέσεις ε' καί ἄρχονται οἱ Θέσεις ἀπό φωνάς ς' ἀνιούσας εἰς ἦχον Γ' καί κατεβαίνει ἀποστρόφους ς' καί γίνεται ἦχος πλ.α'καί ἄν ἔχης λεπτόν γουργούρι λέγε το, ἰδού οὖν:

Ἐξήγησις τοῦ αὐτοῦ ἄνω γουργουρίου, ὅταν οὐδέν φθάνῃ τό γουργούρι του νά ἔναι λεπτόν, ἄς τό λέγει καταπιοτόν, καί ἀπερνᾶμε σε:

Λάβε καί τήν μαύρην Ἀπορροή, ὅς ἔχει δύο φωνάς κατιούσας γουργουριστές καί γουργουριστά ταίς πέσε (= εἰπέ ταις, ἤ πές τες):

Τό αὐτό γουργούρι μέ Θέσες ὁλόγραφες, φωναίς ἀνιούσαις ἔχει τρεῖς καί κατιούσαις ἐννέα καί δηλώνει ταίς τρεῖς Ἀπορροαίς ἐξηγημέναις:

Κατέβα πάλιν ταίς τρεῖς Ἀπορροαίς ἀλλεοτρόπως, ἤγουν μέ τήν χιμίντρα:

Ἀκόμη γνωστόν ἔστω σοι, ὦ ψάλτα ὅτι κατά μέν τρεῖς τρόπους ἀπορρέονται καί καταβαίνουσιν αἱ φωναί δύο τῆς μαύρης Ἀπορροῆς' ἤγουν γουργουριστά, χιμιντριστά καί κατεβατά, ὥσπερ δύο Ἀποστρόφους κατεβατούς εἰς τήνδε θέσιν: "[*10].

- / -

Στήν περικοπή αὐτή τοῦ Ἀκακίου, ἀλλά καί σέ ὅλη του τή θεωρητική συγγραφή καί τό Ἀναστασιματάριό του μέ τήν προσπάθεια ἀναλύσεως τῆς σημειογραφίας, γίνεται λόγος σαφῶς γιά Θέσεις καί γιά Ἐξήγηση αὐτῶν τῶν Θέσεων. Στό παράδειγμα μάλιστα τό συγκεκριμένο τῆς μαύρης Ἀπορροῆς - γιατί τήν διαστέλλει ἀπ'τήν κόκκινη Ἀπορροή πού κατεβαίνει μία φωνή - ἀναφέρει πώς μέ τρεῖς τρόπους κατεβαίνουν οἱ δύο φωνές της. Ἐδῶ μπαίνει σάν παράγοντας δυνατός γιά τήν ἑρμηνεία τῆς μουσικῆς ἡ βαθειά γνώση τῆς προφορικῆς παραδόσεως, πού δέν μπορεῖς καί δέν πρέπει νά παραβλέψεις.

Μέχρις ἐδῶ καταπιαστήκαμε μόνο μέ τίς ἁπλές Θέσεις στά χειροπιαστά παραδείγματα τοῦ Γαβριήλ καί τοῦ Ἀκακίου καί συνειδητοποιήσαμε, ὑποθέτω, πόσο δύσκολη ὑπόθεση εἶναι ἡ διάφορη μεταχείριση ἤ ἐξήγηση τῆς βυζαντινῆς σημειογραφίας, δηλαδή ἡ τέλεια ψαλμώδηση, τό μέλος. Ἄν προσθέσουμε ἐδῶ τά διάφορα φθορίσματα τῶν Θέσεων μέ τήν ποικιλία τῶν "λεπτῶν" διαστημάτων, τότε πραγματικά βρισκόμαστε μπροστά σέ μιά τέχνη δύσκολη πού ἀπαιτεῖ πολλή μελέτη καί μακρόχρονη ἄσκηση. Καί τότε μονάχα κατανοοῦμε καλύτερα γιατί συνιστοῦν προσοχή οἱ κωδικογράφοι σέ μερικά χρωματικά ἤ ἄλλα περίτεχνα μέλη, ὅπως "δεινόν", ἤ "δεδεμένον ὅλον μέ τήν φθοράν", ἤ "δεινόν καί πρόσχες".

* * *

Τό τελευταῖο στοιχεῖο, πού ἀναφέρθηκε στό προοίμιο ἐδῶ παραπάνω, ὁ ὅρος "δεινόν", μᾶς φέρνει στό κύριο μέρος τοῦ προκειμένου θέματος, δηλαδή τίς "δεινές θέσεις" καί τήν "ἐξήγησή" τους.

Οἱ "δεινές θέσεις" ἀναφέρονται κυρίως στό στιχηραρικό μέλος καί δέν εἶναι παρά οἱ ἐκτενέστερες, ἐμμελέστερες, ἀλλά καί δυσκολώτερες θέσεις ἀνάμεσα στίς "νεοφανεῖς"[*11] θέσεις, ὅπως προέκυψαν ἀπ'τούς καλλωπισμούς τοῦ Χρυσάφη τοῦ νέου καί Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν στά Στιχηράριά τους, τά ἀνυπέρβλητα αὐτά μνημεῖα μελοποιίας τοῦ β' μισοῦ τοῦ ΙΖ' αἰῶνος. Ἡ κοινότερη μορφή συναθροίσεως ἀφορᾶ ἀποκλειστικά τό Στιχηράριο τοῦ Γερμανοῦ Νέων Πατρῶν. Βέβαια ἡ πλειονότητα αὐτῶν τῶν θέσεων εἶναι κοινές καί βρίσκονται καί στό Στιχηράριο τοῦ Χρυσάφη τοῦ νέου, καθώς καί στά παλαιότερα Στιχηράρια, μέχρι τόν ΙΒ'αἰῶνα πίσω.

- / -

Μορφολογικά οἱ "δεινές θέσεις" εἶναι πάντοτε σύνθετες, ἀποτελούμενες δηλαδή ἀπό δύο-τρεῖς ἕως καί ἕξ-ἑπτά ἐπί μέρους ἁπλές θέσεις. Δύο - τρία βασικά χαρακτηριστικά τους εἶναι· πρῶτο, τά μεγάλα ὑπερβατά διαστήματα, ὅπου οἱ τριφωνίες καί ἑπταφωνίες ἔρχονται πρῶτες σέ ἀριθμό· δεύτερο, ὑπάρχουν, στίς ἐκτενεῖς κυρίως θέσεις, κατά συρροή τά μεγάλα χειρονομικά σημάδια, πού δηλώνουν ὁπωσδήποτε πλατυσμό μέλους· τρίτο, ὑπάρχουν μεταπτώσεις ἀπό τό χρωματικό στό διατονικό γένος καί τό ἀντίθετο, πρᾶγμα πού σημειώνεται, ἀλλά καμιά φορά ὄχι, μέ τίς ἀντίστοιχες φθορές. Ἄς προστεθῇ ἀκόμα τό ὅτι πολλές δεινές θέσεις ἀφοροῦν σέ μελική εὐφράδεια γιά νά τονίσουν τήν σημασία μιᾶς λέξεως ἤ μιᾶς φράσεως τοῦ τροπαρίου. Συχνό δεῖγμα τά διάφορα "χαῖρε" ἤ "χαίροις", τό παρακελευστικό "δεῦτε", τό "οἴμοι", τό "σήμερον", κ.ἄ.

Πέρ' ἀπ' αὐτές τίς ἐσωτερικές λεπτομέρειες, ὁ ὅρος "δειναί θέσεις" δηλώνει τρία πολύ σημαντικά πράγματα·

α. ὅτι στή βυζαντινή μελοποιία βασικό στοιχεῖο στή μελική πλοκή εἶναι οἱ θ έ σ ε ι ς τῶν σημαδίων, μέ τίς ὁποῖες παρασημαίνουμε τό μέλος·
β. ὅτι ἕνας μεγάλος ἀριθμός ἀπ'αὐτές τίς θέσεις - κυρίως στό στιχηραρικό μέλος - ξεχωρίζουν καί χαρακτηρίζονται "δεινές", ἔντεχνες καί πανηγυρικές καί μαζί πολύ δύσκολες· καί,
γ. ὅτι φυσική συνέπεια τῆς "δεινότητος" -τῆς δυσκολίας- αὐτῆς εἶναι ἡ ἀνάγκη ἰδιαίτερης σπουδῆς καί ἀναλύσεως καί ἐξηγήσεως.

Ἡ ἀνάγκη ἰδιαίτερης σπουδῆς καί ἐξηγήσεως, ἀκόμα καί ἁπλῶν θέσεων, κυοφόρησε τίς πολλές παράλληλες προσπάθειες τῶν διδασκάλων, σέ ὅλον τόν ΙΗ' αἰῶνα, γιά ἀνάλυση καί ἁπλοποίηση τῆς σημειογραφίας. Οἱ προσπάθειες αὐτές, εἴτε ὡς ἐρυθρές παραλλαγές στά διάστιχα τῶν κωδίκων καί στά περιθώρια, εἴτε ὡς "ἐξηγήσεις" στά περιθώρια κυρίως καί στά παράφυλλα, εἴτε ἀκόμα ὡς κώδικες ὁλόκληροι κατά τό β' μισό τοῦ ΙΗ'αἰῶνα, εἶναι τό κυριώτερο γνώρισμα τῆς τρίτης αὐτῆς περιόδου (1670 περίπου - 1814) τῆς Μεταβατικῆς - Ἐξηγηματικῆς Σημειογραφίας[*12].

Ὑπάρχει κι ἕνας ἄλλος τρόπος ὑποβοηθήσεως στήν ψαλμώδηση, τήν τέλεια ἑρμηνεία καί ἀπόδοση τῆς σημειογραφίας, πέρ' ἀπ' αὐτόν τόν γραπτόν ἀναλυτικό, ὁ προφορικός, ἄς τόν ποῦμε· ἡ ἀναγραφή τῆς ὀνομα-

- / -

σίας μιᾶς θέσεως συγκεκριμένης στό περιθώριο, ἤ ἡ ἀναγραφή τῆς μεγάλης ὑποστάσεως χειρονομίας πού κυριεύει τή θέση, ὅπως Οὐράνισμα, Χόρευμα, Σύναγμα κλπ, ἔτσι πού ὁ μαθητής νά ἀνακαλεῖ στή μνήμη του τό σχηματισμό τοῦ μέλους αὐτοῦ τοῦ σημαδίου, κατά πῶς τό ἔμαθε ἀπ' τόν δάσκαλό του. Ἡ συνάθροιση βέβαια τῶν "δεινῶν θέσεων" τοῦ Στιχηραρίου εἶναι κάτι τό ἰδιαίτερο καί ἀποκτᾶ ἀκριβῶς ἰδιαίτερη σημασία γιά τό μελικό περιεχόμενο ἤ τήν ἐξήγηση τῶν θέσεων τῆς βυζαντινῆς καί μεταβυζαντινῆς μελοποιίας.

Συναθροίσεις "δεινῶν θέσεων" εἶναι κυρίως οἱ παρακάτω:

1. "Μερικαίς τριφωνίαις, ἐξηγήματα καί δειναί λέξαις ὁπού μεταχειρίζεται ὁ Νέων Πατρῶν [Γερμανός] είς τό Στιχηράριόν του"· κώδικας Ἰβήρων 989 (ἔτος 1743), φφ. 285β-297β.

2. "Ἄθροισμα τῆς συνθέσεως τῶν δεινῶν θέσεων"· κώδικας Δοχειαρίου 317 (ἔτος 1747), φφ. 443α-444β. – Μ. Λαύρας Τ 34, φφ. 1α-4β. – Δοχειαρίου 326 (ἔτος 1763), φφ. 202α (ἦχοι α'καί πλ.α'). Δοχειαρίου 330 (ἔτος 1698-1700), φ.334β (ἦχοι α'καί πλ.α').– Ξηροποτάμου 306 (μέσα ΙΗ' αἰῶνα), σσ. 5ς'-5θ' "ἐκλογή τῶν μεγάλων θέσεων".

3. "Τά παρόντα δεκαέξ δογματικά τῆς Ὀκτωήχου ἐσυνθέθησαν οὕτω πάνυ ἐντέχνως διά πασῶν τῶν ἐν τῷ Στιχηραρίῳ δεινῶν θέσεων, παρά τοῦ μουσικωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Κυρίλλου Ἰβηρίτου καί Μυτιληναίου, προτροπῇ δέ καί αἰτήσει τοῦ λογιωτάτου ἐν ἱεροδιακόνοις κύρ Χρυσάνθου Σταυρονικητιανοῦ, πρός ὠφέλειαν τῶν φιλομαθῶν τῆς ᾀσματομουσικομελιρρύτου ἁρμονίας"· κώδικας Ξηροποτάμου 387 (μέσα ΙΗ' αἰ. - β' μισό), φφ. 1α-24β. – Μ. Λαύρας Μ 45.

4. "Ἀρχή τῶν δεινῶν θέσεων ἀπό τό Στιχηράρι. Ἦχος πρῶτος μέ πλάγιον πρῶτον. Ἐσυνθέθησαν παρά Γεωργίου Κυδωνιάτου καί μουσικοῦ"· κώδικας Ξηροποτάμου 387, φφ. 25α-54β.

Πρέπει νά παρατηρηθῆ ὅτι κατά τήν ἀνάλυση καί ἐξέταση αὐτῶν τῶν περιπτώσεων προέκυψε ὅτι ἡ περίπτωση 4 ἀποτελεῖ ἀντιγραφή τῆς 1, μέ λίγες προσθέσεις ἤ καί ἀφαιρέσεις κάπου-κάπου. Εἶναι σημαντικό, ἐπίσης, τό ὅτι στήν τρίτη περίπτωση οἱ δεινές θέσεις προσαρμόσθηκαν στό κείμενο τῶν γνωστότατων δεκαέξ δογματικῶν γιά ν'ἀποτελέσουν "μέθοδο" στέρεης ἐκμαθήσεώς τους.

- / -

Μιάν ἄλλη κατηγορία ἀποτελοῦν οἱ συναθροίσεις "ἐξηγήσεως" τῶν "δεινῶν θέσεων". Αὐτές τίς περιπτώσεις τίς συναντᾶμε ὅλες στά τέλη τοῦ ΙΗ' αἰῶνα καί ἀρχές τοῦ ΙΘ'.

1. "Ἀρχή σύν θεῷ ἁγίῳ τῆς ἐξηγήσεως πάντων τῶν δεινῶν γραμμῶν τοῦ παλαιοῦ Ἀναστασιματαρίου"· κώδικας Σιναϊτικός 2075 (χφ. Ἀποστόλου Κώνστα), φφ. 145α-176α. – καί Ἱεροσολυμιτικός 808.

2. "Ἀρχή σύν θεῷ ἁγίῳ πάντων τῶν δεινῶν θέσεων τοῦ Δοξαστικαρίου τοῦ κύρ Ἰακώβου πρωτοψάλτου, ἐκ στόματος κύρ Γεωργίου τοῦ Κρητός"· κώδικας Σιναϊτικός 2075, φφ. 197α-235α. – καί Ἱεροσολυμιτικός 341 (βλ. Ἱεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη, Δ', σ.320).

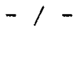
3. "Συλλογή περιέχουσα τά ἑωθινά, τά ἰδιόμελα τῶν μεγάλων Ὡρῶν καί τάς δυσκολωτέρας φράσεις τῶν στιχηραρικῶν"· κώδικας Βατοπεδίου 1523.

Στίς περιπτώσεις αὐτές δυό πράγματα ἔχουν ἰδιαίτερη βαρύτητα· πρῶτο, ὅτι συναθροίζονται ἀπ'τόν Ἀπόστολο Κώνστα Χῖο οἱ ἐξηγήσεις τῶν "δεινῶν γραμμῶν" τοῦ παλαιοῦ Ἀναστασιματαρίου. Ὡς παλαιό ἐδῶ νοεῖται ἡ μελοποίηση τοῦ Χρυσάφη τοῦ νέου, πού τόσο πολύ εἶχε διαδοθῆ μέχρι τίς ἀρχές τοῦ ΙΘ' αἰῶνα. Καί τό μέλος τοῦ Ἀναστασιματαρίου δέν εἶναι παρά στιχηραρικό μέλος "μετά καλλωπισμοῦ".
Καί, δεύτερο, ὅτι συναθροίζονται ἐξηγημένες οἱ "δεινές θέσεις" τοῦ Δοξασταρίου τοῦ Ἰακώβου (+ 1800), "διά στόματος Γεωργίου τοῦ Κρητός". Τό γεγονός ἔχει μέγιστη σημασία, γιατί πρόκειται γιά καταγραφή ἐξηγήσεων μιᾶς πολύ νωπῆς παραδόσεως κι ἀπ'τό στόμα τοῦ μαθητοῦ καί γραφέως τοῦ Δοξασταρίου τοῦ Ἰακώβου, δηλαδή τοῦ Γεωργίου Κρητός, πρᾶγμα πού ἀπ'τή μιά μεριά ἀποκλείει νά παρεξηγοῦμε τίς ἐξηγήσεις πώς μπορεῖ νά ἀποτελοῦν παραφθορά τοῦ μέλους, καί πού ἀπ'τήν ἄλλη μεριά ἀναγκάζει νά τίς παραδεχόμαστε σάν τήν ἄμεση καί σωστή πραγματικότητα τῆς ζωντανῆς ᾀσματικῆς παραδόσεως.

* * *

Παραθέτω τώρα μιά "δεινή θέση" στήν πρωτότυπη καί στήν ἐξηγημένη της μορφή, χωρίς ἀνάλυση καί σχόλια, μιᾶς καί τά δοσμένα περιθώρια τοῦ χώρου εἶναι στενά καί προσπαθῶ νά μή τά παραβιάσω. Στό τέλος προσφέρω φωτογραφίες αὐτῶν τῶν συναθροίσεων τῶν "δεινῶν θέσεων" πού ἀνάφερα παραπάνω.

- / -





[illegible] ιη' «Πάλιν ἡμῖν»

Πα λιν η η μι ι ι ι ι ι ι ι ιε ι ιν

* * * *

Πα α α α α α α α α α α α α α λι ιν

η η η η η η η η η η μι ι λι ι ι ι ι ι

ι ι ι ι ι ι ι ι λι ι ι ι ι ι ι ι ι

λι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι

ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ιε ε ε ι ι

ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι ι

ι ι ι ι ι λι ι ι ι ιν (Δοχειαρίου 323, 413v)

Σ'αὐτή τή θέση εἶναι χαρακτηριστική ἡ τριπλῆ ἐμμονή στό μέλος τῆς φθορᾶς νανα , τή δεύτερη φορά χωρίς ἡ φθορά νά εἶναι σημειωμένη. Τό μέλος αὐτό εἶναι πολύ κοινό στή μελοποιία, στούς τρίτους ἤχους.

- / -

'Απ τήν ἀπαρίθμηση τῶν περιπτώσεων συγκεντρώσεως τῶν δεινῶν θέσεων, εἴτε στήν πρωτότυπη σημειογραφία εἴτε σέ ἐξήγηση, προβάλλει καθαρά ἕνα γεγονός· ὅτι δηλαδή τό μέλος τῶν θέσεων αὐτῶν - τοὐλάχιστον αὐτῶν - εἶναι κάτι πολύ πιό σύνθετο καί δύσκολο ἀπ'ὅ,τι φαινομενικά δηλώνει ἡ μετροφωνία τῶν σημαδίων. Ἄλλο πρᾶγμα δηλαδή εἶναι ἡ μετροφωνία καί ἄλλο τό μ έ λ ο ς. Ἄν μέλος ἦταν ἡ μετροφωνία τῶν μαύρων σημαδιῶν μόνο, οἱ θέσεις αὐτές δέν θά χαρακτηρίζονταν "δεινές", γιατί, πράγματι, μετροφωνικά δέν παρουσιάζουν καμιά δυσκολία.

Ἡ ἐξήγηση τῶν δεινῶν θέσεων μᾶς ὑπαγορεύει τήν ἀνάγκη ν'ἀναζητᾶμε τό μέλος καί στίς ἄλλες θέσεις, τίς ἁπλές, πέρ' ἀπ'τή μετροφωνία τους, ἔτσι ὅπως ἡ παράδοση μᾶς διαφύλαξε κι ἡ ἀσματική πράξη τό βεβαιώνει μέχρι σήμερα. Οἱ δεινές θέσεις εἶναι μιά ἀδιαμφισβήτητη ἀπόδειξη γιά τήν ἐξήγηση τῆς βυζαντινῆς καί μεταβυζαντινῆς σημειογραφίας.

****

Σ η μ ε ι ώ σ ε ι ς

****

1. Μανουήλ Χρυσάφη, Περί τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ Ψαλτικῇ Τέχνῃ (ἔκδοση Ἐμμ. Βαμβουδάκη, Συμβολή εἰς τήν σπουδήν τῆς παρασημαντικῆς τῶν βυζαντινῶν μουσικῶν, Σάμος 1938), σ.44.
2. Ὅπου καί ἀνωτέρω, σ. 43.
3. Ὅπου καί ἀνωτέρω, σ. 39.
4. Γαβριήλ ἱερομονάχου, Ἐξήγησις πάνυ ὠφέλιμος περί τοῦ τί ἐστι Ψαλτική (ἔκδοση Βαμβουδάκη, Συμβολή ...), σ. 18. Πρβλ. καί Lorenzo Tardo, L'Antica Melurgia Bizantina, Roma 1938, σ. 196.
5. Ὅπου καί ἀνωτέρω (ἔκδοση Βαμβουδάκη), σ.6-7, καί (ἔκδοση Tardo), σ. 188.
6. Ὅπου καί ἀνωτέρω, σ. 12-13 καί 192, ἀντίστοιχα.
7. Οἱ βασικές ἐκδοχές εἶναι ἕξ· πολλαπλασιάζονται ὅμως πολύ ὅταν κάνουμε καί συνδυασμούς μεταξύ τους, ὄχι βέβαια αὐθαίρετους ἀλλά πού ἀπαντοῦν στά χειρόγραφα· δηλαδή, μέ Γοργό καί Τρομικό χωρίς διπλῆ Ἀπόστροφο ἤ μέ διπλῆ Ἀπόστροφο· ἤ, μέ Κεντήματα καί Ψηφιστό καί διπλῆ

- / -

'Απόστροφο μέ ἤ χωρίς ἀπόδερμα˙ ἤ, μέ 'Αργό καί 'Εκστρεπτό χωρίς ἤ μέ διπλῆ 'Απόστροφο καί στό τέλος μέ ἤ χωρίς 'Απόδερμα, κλπ.

8. Παχωμίου Ρουσάνου, 'Ερμηνεία εἰς τήν Μουσικήν (ἔκδοση Βαμβουδάκη, Συμβολή ...), σ. 47. " 'Η μέν γάρ Παραλλαγή ἀπαρίθμησίς ἐστι τῶν φωνῶν, τό δέ "Ηχημα ἡ τῶν φωνῶν ποιότης˙ μᾶλλον δέ Παραλλαγή ἐστι Μετροφωνία μετά 'Ηχήματος, διό καί ἀσύστατον ἑκάτερον ἄνευ θατέρου".

9. Μανουήλ Χρυσάφη, Περί τῶν ἐνθεωρουμένων ..., ὅπου καί ἀνωτέρω, (ἔκδ. Βαμβουδάκη), σ.38 καί (ἔκδ. Tardo), σ. 231-232.

10. 'Ακακίου Χαλκεοπούλου, κώδικας ΕΒΕ ('Αθῆναι) 917, φφ. 128-13α.

11. Κοίτα τόν κολοφῶνα στόν κώδικα Ξενοφῶντος 128 (ἔτος 1671) τοῦ Χρυσάφη τοῦ νέου˙ πρβλ. Γρ. Θ. Στάθη, Τά Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς — "Αγιον "Ορος, τόμος Β΄ ('Αθῆναι 1976), σσ 65-68.

12. Γρ. Θ. Στάθη, Οἱ ἀναγραμματισμοί καί τά μαθήματα τῆς Βυζαντινῆς μελοποιίας (ἔκδοση 'Ιδρύματος Βυζαντινῆς Μουσικολογίας - Μελέται 3) 'Αθῆναι 1979, σσ. 48-53.

****

Ξηροποτάμου 387, 25α

JØRGEN RAASTED

PULSE AND PAUSES IN MEDIEVAL AND POSTMEDIEVAL BYZANTINE CHANT

1. Byzantine musical notation has constantly developed towards expliciteness and precision, also *in rebus rhythmicis*. The notational reform of the early 19th century introduced a complex of signs to denote the lengthening or shortening of sounds, and to measure the duration of pauses - phenomena which were less clearly defined in the preceding periods, or not at all. Taking it for granted that the changes of the 19th century aimed at facilitating the preservation of the musical tradition rather than at introducing musical novelties, I think that there is reason to believe that Neobyzantine musical documents might have preserved rhythmical habits (or even more vaguely phrased: an approach to the handling of rhythmical matters) which might be applied on the music of the preceding century or centuries and, in the end, make us understand Byzantine music from before 1453 better.

2. In the Western attempts to form an over-all picture of the rhythm in medieval Byzantine melodies - Riemann, Tillyard, Wellesz, Jammers, van Biezen, and others - too little attention has been given to the Metabyzantine and Neobyzantine traditions. No doubt this disregard is to be explained, at least partly, as an effect of the traditional Western contempt of Chrysanthos and his immediate background [1], and the general notion of *Decline and Fall* which too long has characterized the Western picture of postmedieval Greek church music. This attitude, as we now see, is groundless and cannot be upheld.

3. Although the Chrysanthine Notation possessed ample means to express the relative length of every sound in the melodies, it failed in one respect: The rhythmical organization of the flow of the melody was not clearly indicated, and it was left to the performers themselves to find the rhythm. Without going into details, we notice a considerable disagreement of opinion between the experts as to the correct rhythmical analysis of a given melody. Conflicting theories were formed and debated,

most vividly at the early meetings of the 'Ἐκκλησιαστικὸς Μουσικὸς Σύλλογος in Constantinople (founded 1898). The Proceedings of the Society [2] contain numerous contributions on the Rhythmical Question, many of them quite interesting and deserving a closer study. As far as I can see, there was at least one fundamental notion on which all partakers in the discussions agreed: the analysis into rhythmical 'feet' (πόδες), each foot consisting of at least two χρόνοι (time elements of equal duration). Because of the prevalence of feet with an even number of Chronoi (called πόδες δίσημοι, τετράσημοι, etc.), the discussion concentrated on the uneven feet, mostly the τρίσημοι. Were these to be 'emended' into even feet - by means of rhythmical corrections or through addition of pauses - were they unavoidable concessions to the demands of the text, or were the uneven feet rhythmical elements just as legitimate as the even ones? For our actual concern, the notion of rhythmical feet is perhaps more important than the results of the discussion. In itself, the deep disagreement as to whether the rhythms of a melody were regular or mixed is a valuable reminder for us against believing in one stable tradition. Also relevant for us is the general belief in a difference between the various musical genres as to their rhythmical structure; thus, the syllabic Heirmological style was considered more free in its rhythms, since the tonic rhythm of the texts was bound to influence the musical rhythm more than, e.g., in the florid Papadical style.

4. One of the partakers in this discussion was Psachos, an ardent defender of the mixed rhythms. Psachos and his pupils propagated a very practical way of adding small vertical strokes in the musical text to indicate the beginning of the rhythmical feet. These strokes (διαστολαί) are used in several modern editions - at times only sporadically, to separate the τρίσημοι from their even surrounding. *Ex.1*, taken from the Heirmologion volume of the Μουσικὸς Πανδέκτης (ed. Zoe, 1955, p.265) illustrates this point:

Example 1:

The rhythm of the first Heirmos should be analyzed as follows:

4 4 2+1 2 3 3 4 (or: 2+2 2+2 3 2 3 3 2+2)
4 4 6 4 2 (2+2 2+2+2+2+2 2+2+2)
4 6 3 4 3 (2+2 2+2+2 3 2+2 3)

NB. The same melody, in Late Byzantine Notation, is quoted in Example 5 (below, § 11).

5. The use of Diastolai was no invention of Psachos's. Similar strokes are mentioned in the Theoretikon Mega [3], and they are actually used in Chrysanthos's analysis of Τὰς ἑσπερινὰς ἡμῶν εὐχάς [4]. Even more interesting are some MSS in which red Diastolai were used to distinguish the rhythmical feet. Psachos was able to produce two such MSS at a meeting in the Society in 1899, unfortunately without any bibliographical details [5]. I have not been able to locate these MSS; they may have belonged to Psachos's private collection. So we have only his word for it that they were written by Gregorios Protopsaltes and Chrysanthos. Fortunately, one such MS came to the West: Paris, Suppl. grec 253, written by Akakios Hierodiakonos and owned in 1818 by Anastasios Thamyris [6]. From this MS, which is pro-

vided with red Diastolai throughout, I quote the beginning of the first Dogmatikon (fol.3r):

Example 2:

μέλος παλαιόν. ἦχος q̄ ἐκ τοῦ κε

Την πα γκο ο ο ο ο οσ μι ι ι ι ι ι ο ο
a a c b cd d c b a b b a G ab G a

ο ο ον δο ο ο ξαν τ ην ε ξαν θρω ω ω ω ω
F Ga b a GF E D a a a c b cd d c

ω πω ω ων σπα α α α α ρει ει ει σαν και
b a b a b G a F Ga b a GF E D a

τον δε ε σπο ο οιω ο ο ο ο ο ο ο τη η
a a d c ba bc b c d d c c b b cd a b

η ην τε ε ε ε ε κου ου ου σαν την ε που
a b G ab c d c b a GF E D a a b

ρα α α α να α α νι ι ι ι ο ο ο ον πυ υ
c b c d d c b a b a b G a F Ga a bc

λη η η η η η ην υ μνη etc.
b a a G F E FG G a

Sporadically, the irregular feet in this Paris MS are provided with the corresponding Arabic numerals - a device which occurs also nowadays, e.g. in Karas's Μέθοδος τῆς Ἑλληνικῆς Μουσικῆς (Athens, 1980-81).

6. One may wonder why the Diastolai system was not used in the early printed editions. This, too, was a question to be discussed in the Constantinople Society. Paganas thought that the explanation was that "the inventors of the modern system" did not know how to divide the melodies into πόδες, whereas Violakis and others found the reason in printing difficulties [7]. This seems rather farfetched. Maybe the Diastolai belonged to the class-room, used in teaching to indicate one of several possible ways of organizing the melodic pulse?

However that may be, a detailed study of the earliest 'diastolized' MSS seems to be worth while - since these ought to reflect the rhythmical ideas and habits of musicians who had got their training before the reform [8].

7. Sporadic and non-conclusive evidence about rhythmical teaching in Late Byzantine or Metabyzantine time is to be found in a Copenhagen MS, Ny Kgl. Saml. 4960,4° (14th cent.). A later user of unknown date (a teacher?) has provided one melody and a few scattered phrases with single or double dots. I have not yet been able to grasp the full meaning of these dots, but I am convinced that they represent some kind of rhythmical analysis. *Ex.3* shows the beginning of this melody:

Example 3:

Νε ον φυ τον κα θα περ ε λαι ας·
b a Ga a ab bG a ca b b

τη του θε ου τρα πε ζη γε γε νη σαι· πq ως υι ος
a G a b a a EF G a FE D D EF a

των πο ρευ θεν των την του κυ ρι ου ο δο ον·etc.
a a b G a bc G F EF G bG a G F E EFG F G

8. One Brussels MS (Inv. No. II,3841; 16th cent.) may represent still another way of rhythmical analysis in its unique use of red subsidiary signs [9]. *Ex.4* covers the same text as *Ex.3*, but the two MSS do not seem to convey the same rhythmical analysis.

Example 4:

Νε ον φυ τον κα θα α περ ε λαι ας·
b G ab b bc b G a c b b

τη του θε ου τρα πε ε ζη γε ε γε νη σαι· q ως
a G a b a G F E G F Ga F E D D

υι υι ος των πο ρε ευ θε εν των τη ην του κυ υ ρι ι ου ο
E F a a a b G a bc G E F G b G a G F E

δο ο ο ον· etc.
E FG F G

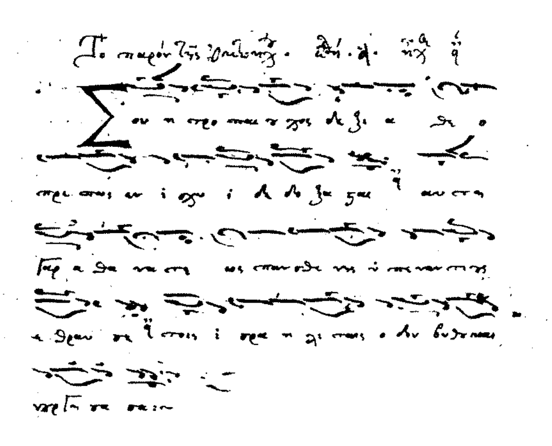
9. The two versions of Νέον φυτόν quoted in §§7-8 are, basically speaking, two settings of the same melody. Quite apart from their diverging rhythmical analyses (if this be the true explanation of the Copenhagen dots and the Brussels subsidiaries!), we have no difficulty in observing considerable differences in the rhythm of the two musical texts themselves. This is a well known feature of the written tradition of Byzantine chant in general: The rhythmical instability of some MSS stands out against a remarkable uniformity in others, down to the most inconspicuous Gorgon or Tzakisma. One is tempted to see in the former group a reflection of local or individual 'arrangements', rather than the effect of negligent copying. The discussions of the Ἐκκλησιαστικὸς Μουσικὸς Σύλλογος at the beginning of our own century should perhaps therefore be viewed as a continuation of an attitude towards the traditional melodies, inherited from the past: a freedom in the rhythmical organization of each melody, each melodic formula.

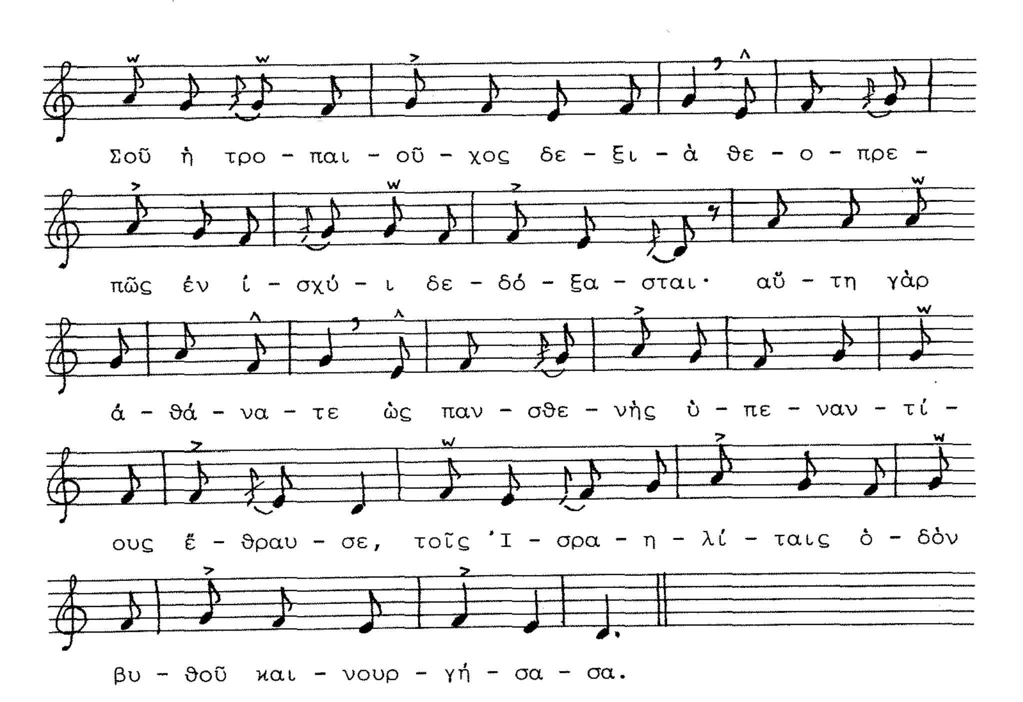
10. However that may be, the 'pulse' of the melodic flow is to be taken more serious than we have hitherto done in transcribing the medieval and postmedieval repertories. A division into rhythmical feet ought to be found in our transcriptions, notwithstanding the obvious risks of subjectivity. Basically speaking, some melodies would display a regular rhythm, others a free alternation between 2-beat and 3-beat units. In this connection I want to point out how impossible it is to make a choir sing from modern transcriptions like those of the MMB (with their almost total disregard of shortenings of tone-values and their free rhythms) or of van Biezen (whose binary rhythms too often go against the textual and the neumatic accentuation). In my opinion, the performance of Byzantine melodies to an audience of non-specialists necessarily involves some kind of rhythmical arrangement - including the addition of the necessary pauses. Without pulse and pauses, only a poor impression of the chant can be obtained.

11. To give an idea of the difficulties of such arrangements I have prepared two transcriptions, one of the same melody as
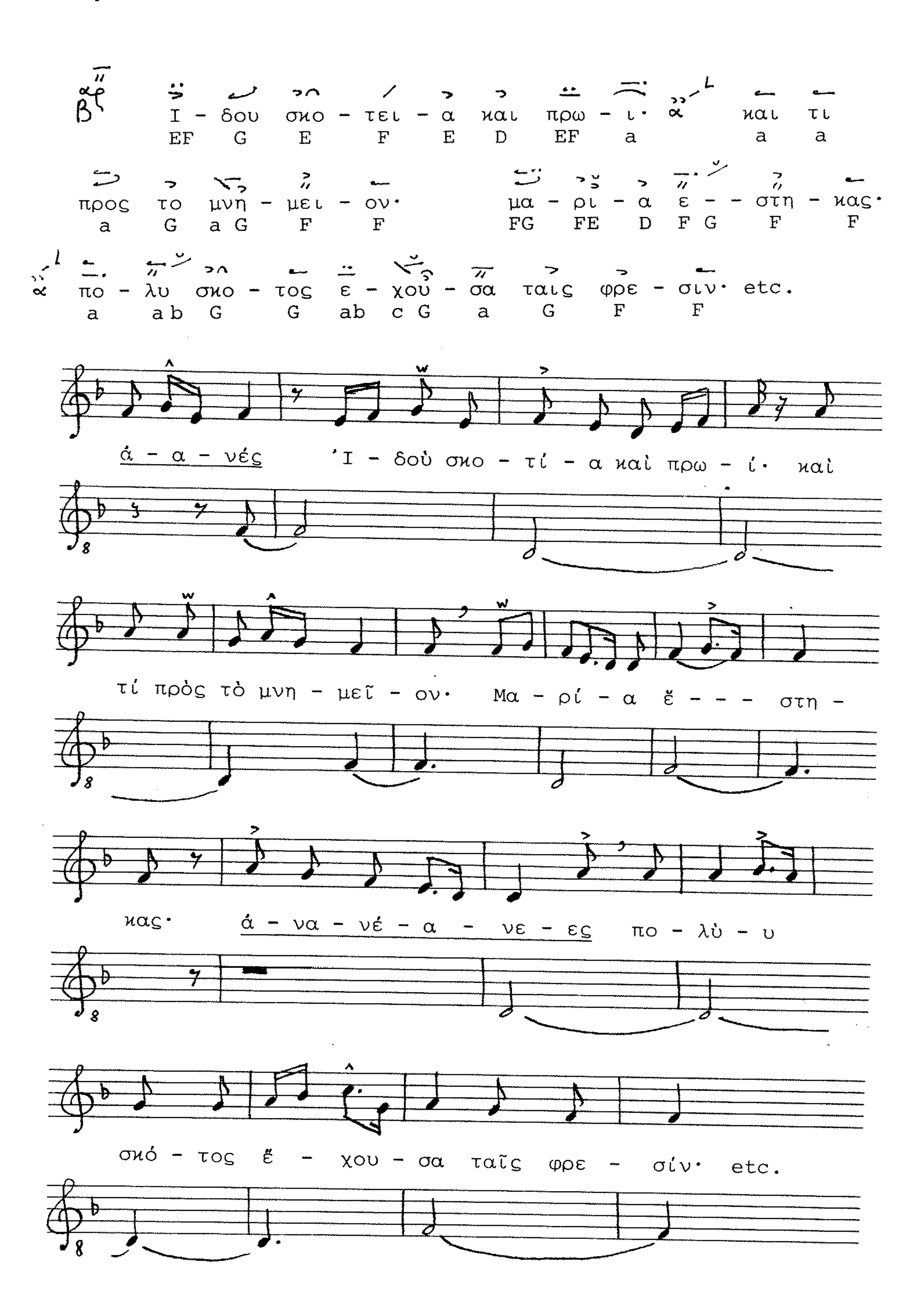
in *Ex.1* (but this time from one of the latest MSS in 'old' notation, Paris Suppl. gr. 1047 from 1830), the other of the Seventh Heothinon as found in the earliest dated MS in Round Notation (Sinai 1218, from 1177). The examples speak for themselves.

Example 5:





Example 6:



12. My final example, *Ex.7*, shows the tenacity of the tradition. It contains the beginning of the Seventh Heothinon, as found in a late 18th cent. anthology recently acquired by my Institute in Copenhagen. Between *Ex.6* and *Ex.7* there is a span of approximately 600 years and the revision of Chrysaphes the Younger!

Example 7:

Ι ι δου σκο τει α και πρω ι και τι προς
E F G F ED F E D EF a d a a

το μνη μει ον μα ρι ι α ε ε στη η κας πο
G a G F F FG F E D F a FG E F a

λυ σκο ο τος ε χου σα ταις φρε σιν etc.
a b c b a G ab c G a G F F

N O T E S

1. *Aliter* Dragoumis in the Report of the 11th IMS Congress, Copenhagen 1972, pp. 751-57, on Chourmouzios's extremely accurate transcriptions of Peter Byzantios's Heirmologion.

2. Sessions 50-96 are published as Παράρτημα ʼΕκκλησιαστικῆς ʼΑληθείας 1-6, Constantinople 1900-07. For Sessions 1-49, see Nos. 45 and 47 of the ʼΕκκλησιαστικὴ ʼΑλήθεια.

3. E.g. at the beginning of the chapter on rhythm (p. 75, § 173): χωρίζονται οἱ χαρακτῆρες τῆς μελῳδίας <u>με κατὰ κάθετον γραμμάς</u>, περικλειούσας μέλος τόσων χρόνων, ὅσους περιέχει ὁ ῥυθμός.

4. Ibid., pp. XLVII-XLVIII.

5. Π. Ε. Α. 1, 1900, p. 64 - cf. also 2, 1900, p. 11.

6. Fol. 2v: τὸ παρὸν στιχηράριον ὑπάρχει ʼΑναστασίου Θαμύριδος τοῦ Βυζαντίου α ω ι η. In 1819 Thamyris went to Paris on behalf of the Three Teachers and saw Chrysanthos's Εἰσαγωγή to the press in 1821. See the introduction to the reprint from 1940 (pp.7-9) and the Athos MS Panteleimon 257 (Stathis II, 172-3).

7. Π. Ε. Α. 2, 1900, p. 11.

8. A convenient summary of actual practice is given in Panagiotopoulos's Θεωρία καὶ Πρᾶξις τῆς Βυζαντινῆς ʼΕκκλησιαστικῆς

Μουσικῆς, Athens 1947, pp. 159-71. *A priori*, we cannot be sure whether or not there will be a complete agreement between the habits of 1947 and those of the early 19th century!

9. One page of this MS is reproduced in M. Wittek, Album de paléographie grecque, Gand 1967 (plate 60). Unfortunately, the pale ink does not show very well on reproductions and microfilms. Thus, on this plate more than 50% of the red signs have disappeared!

10. From Dragoumis's Copenhagen paper (cf. note 1) I reproduce two other transcriptions of this Heirmos from the same MS: Tillyard's (Laudate 1933) and Dragoumis's own:

3. Case Studies of Written and/or Oral Tradition

DIANE TOULIATOS-BANKER

SELECTED MELODIC FORMULAE OF THE STANDARD 19th CENTURY AMOMOS AS TRACED FROM EARLY 15th CENTURY THESSALONIAN AND CONSTANTINOPOLITAN SOURCES

From the earliest of times, the Amomos, Psalm 118 of the Septuagint version of the Psalter, was an important psalm used in a variety of Byzantine liturgical rites. This chant was so important that its verses were set to music by the most important of the Byzantine composers of the late-medieval fourteenth and fifteenth centuries. In fact, these centuries prove to be a crucial period in the evolution and stylistic development of this chant.

The importance of the Amomos in Byzantium is demonstrated by its presence in so many liturgical rites. In the canonical hour of Orthros (Matins), the Amomos appears in the Saturday and Sunday services. These same verses have a double role, for they are also used in the funeral services (Nekrosimon Akolouthia) of Byzantium. In terms of its role in the funeral services, the Amomos is chanted in three such distinct services: for laymen, for monks, and for the Theotokos (Virgin Mary) and Christ. Furthermore, the Amomos is found to play a role in the repertoire of the Asmatikos Orthros or Cathedral Matins. The verses of the Amomos have also been incorporated in the Akolouthiai of the "Taking of the Small and Great Habits" (the taking of vows for monkhood) and in the office of the Mesonyktikon or Midnight Service. Although the Amomos was incorporated in several services of medieval Byzantium, its role in the funeral service was perhaps the oldest and most dominant, for from the sixteenth century until the present day only one musical version has survived--that which is sung in the Nekrosimon Akolouthia for laymen.

The tenacity of the tradition of the Amomos has been a long-standing one, for it has been recorded and transmitted from the fourteenth century until the nineteenth when the Chrysanthine reform took place. The period from the fourteenth through the nineteenth centuries shows the growth and stabilization of this chant during the course of these six centuries. Also, an examination of this important chant, especially from the years between 1453-1832, can provide information on musical practice and theory before the year 1453 which can be applied to the investigations of other chants.

Although the Amomos in the various services was chanted in its entirety, no source provides musical settings for all 176 verses. Fourteenth-century manuscripts include a relatively small number of verses, but these verses

usually have variants by different composers. The greatest period of growth for the Amomos takes place in the fifteenth century when more verses are set and more melodies by different composers are provided for single verses. After this variety and abundance of versions in the fifteenth century, a historical change takes place in the Amomos in the sixteenth century and later. Instead of multiple settings for each verse, there is now only one. Along with this reduction in the number of settings, later manuscripts show a desire for a unified style in their choice of settings by a single composer for all three staseis or divisions of the 176 verses. Most of these unified versions are collections of settings by Chrysaphes; however, a few settings have arrangements by Fardivoukes or Ioannes Lampadarios. It is with the reduction in both the number of verses and the number of settings, as well as the limitation of an entire version to the setting of a single composer, that the present-day Amomos was born.

Although the Amomos was chanted in services from as early as the ninth or tenth century,[1] the earliest known Akolouthia manuscript containing the Amomos is Athens MS. 2458 dated 1336. In this manuscript, as well as other early manuscripts containing the Amomos for laymen, many melodies are listed as coming from Constantinople (designated as πολίτικον in the manuscripts) or from Thessaloniki. Other designations in the sources, such as "ancient" or "old" indicate melodies that are identified as Traditional and which are derived from Constantinopolitan and/or Thessalonian sources.[2] The verses of the Amomos with these attributions have been set to what appear to be traditional recitation formulae that were probably transmitted orally from earlier times. Later, in spite of the large repertoire by different composers, particularly from the fifteenth century, these traditional melodies and their recitation formulae along with their traditional refrains and modes were still adhered to and passed on to succeeding generations.

One nineteenth-century source the Synopsis of Ioannes Lampadarios provides the culmination of musical practice and theory of the Amomos for the period of 1453-1832.[3] This Constantinopolitan source is dated 1842, ten years after the reforms of Chrysanthos were published in his Mega Theoretikon.[4] The Amomos in this source is an example of the greatly simplified Chrysanthine notation. Although the notation is altered from that in medieval sources, an examination of this nineteenth-century version will reveal much about the late-medieval Amomos.

The nineteenth-century version of the Amomos makes consistent use of the same refrains found in the medieval versions of the Amomos for laymen. The

verses of the first and third staseis always end with an Alleluia ("Ἀλληλούια"). The second stasis, however, has the refrain "Have mercy upon me, Lord" ("Ἐλέησόν με, Κύριε").

The complete versions of the Amomos usually do not remain in a single mode, but each stasis usually follows a consistent modal scheme. In the medieval version for laymen, as well as the nineteenth-century version in the Synopsis, Stasis I is in Mode II Authentic.

In the medieval version two modal areas (one for each of the two versions) are consistently used in Stasis II: Mode I Plagal and Nenano mode, which is a derivative of Mode II Plagal. After the sixteenth century only one version in Stasis II remains and this is Mode I Plagal. It is this version and this mode which has survived in the nineteenth-century version.

The modes of the medieval version of Stasis III are the least consistent, for two or even three different modes can be found and usually appear in this order: Mode IV Plagal; Nana mode, a derivative of Mode III Authentic; and Mode III Authentic. Of the modes in Stasis III, the greatest historical growth takes place with Mode IV Plagal, for it is the most stable. Present in the early fourteenth-century sources, it is the only mode which remains for Stasis III in manuscripts after the sixteenth-century; moreover, it is the only mode present for the third stasis of the Amomos in the Synopsis.

As with the refrains and the modes, the same melodies or melodic formulae of the same melodies have remained with the Amomos for its entire time span. Although it is impossible in the present study to trace historical origins and similarities in all 176 verses, the examination of the following verses will demonstrate the tenacity of the intervallic structure of this chant through the centuries.

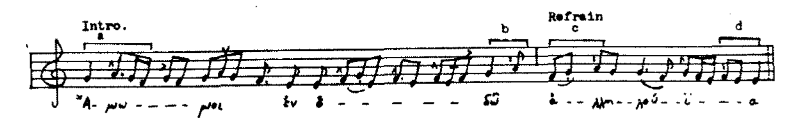
Introduction (Verse 1a)

The earliest source, Athens MS. 2458 includes two settings of the Introduction or verse 1a of the Amomos: a Constantinopolitan and a Thessalonian. These two settings remain the basic melodies for the Introduction from the fourteenth through the nineteenth century. In fourteenth-century sources where only one setting of the Introduction is given, it is usually the Constantinopolitan. The Constantinopolitan Introduction also predominates in most fifteenth-century manuscripts. Of the two medieval settings of the Introduction, the Constantinopolitan setting is more melismatic and thus the longer of the two, while the Thessalonian is more syllabic.

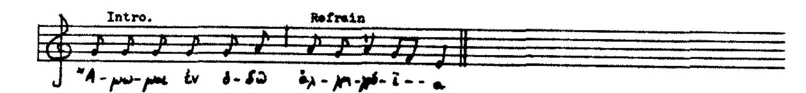
In the nineteenth-century Synopsis of I. Lampadarios (which contains present-day melodies for the Amomos), the Introduction has a succinct, syllabic setting—even terser than the Thessalonian setting of our earliest source. At

first glance this setting does not appear to resemble either of the two basic settings of the Introduction. In reality however, it reduces the oldest Constantinopolitan setting to a recitation on G with the characteristic rising inflection G to A on the final syllable of the verse. The Alleluia refrain is also reduced to a basic stepwise descent A to E. A comparison of recitation formula between the oldest Constantinopolitan setting and the setting in the Synopsis is found in Example 1.

Example 1: Constantinopolitan, Athens MS. 2458



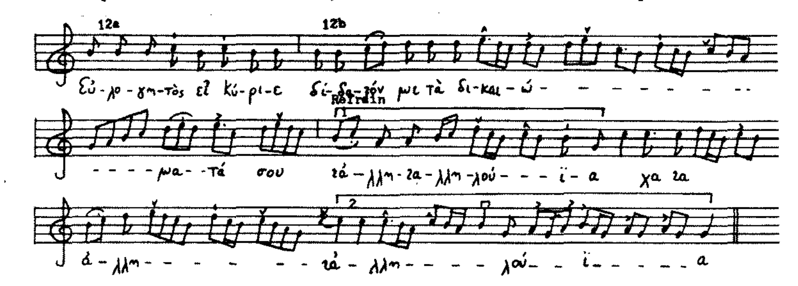
Synopsis of Ioannes Lampadarios



Verse 12

In the fourteenth-century sources, there is only one setting for verse 12 of the Amomos (Example 2). This is identified as a "Traditional" melody with origins from either Constantinople or Thessaloniki. The first half of the setting is a recitation on B with rising inflections. In the second half the recitation pattern has moved up to D and has more ornamental inflections and even a melismatic extension on the accented syllable of the word "dikeómata" (δικαιώματα). The refrain consists of a double Alleluia that is melismatic.

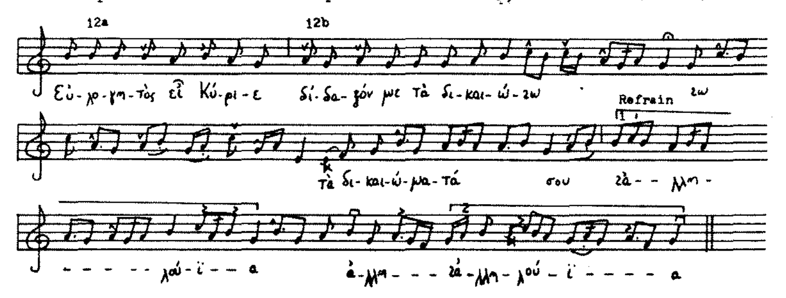
Example 2: Traditional, Athens MS. 2458 and Vatopedi MS. 1495



In the fifteenth-century there are many settings of this verse based on the older "Traditional" melody by many different composers. One of the most popular settings of this verse in the fifteenth century is that by Ioannes

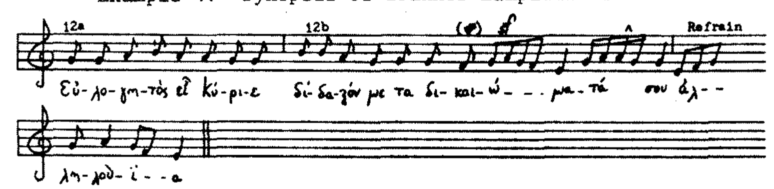
Lampadarios Kladas (Example 3). The first half of the verse has an inflected recitation on B, as does the fourteenth-century "Traditional" setting. The second half, however, after beginning with a recitation on G, becomes highly melismatic, with more frequent and larger skips. The lengthy refrain in this setting follows outlines similar to passages in the refrain of the earliest "Traditional" setting. (The similar sections are bracketed and numbered in Examples 2 and 3). That Lampadarios uses the "Traditional" melody as a guide for his own setting is in keeping with his compositional technics. We know from the writings of Manouel Chrysaphes that Lampadarios was noted for retaining traditional melodic outlines in his own compositions.[5]

Example 3: Ioannes Lampadarios Kladaş, Iviron MS. 1120



In the nineteenth-century Synopsis of I. Lampadarios, the setting of verse 12 (Example 4) follows the skeletal outline of the fifteenth-century setting by Ioannes Kladas Lampadarios. The nineteenth-century setting, however, is simpler and more concise, eliminating the melismas and embellishments that characterized Lampadarios' earlier setting (Example 3). The new setting is also written in a tonal area a third lower and has a final cadence of AGFE. Unlike the earlier settings, which had two Alleluias in the melismatic refrain, the nineteenth-century version has only one Alleluia, patterned after the second in the fifteenth-century source.

Example 4: Synopsis of Ioannes Lampadarios

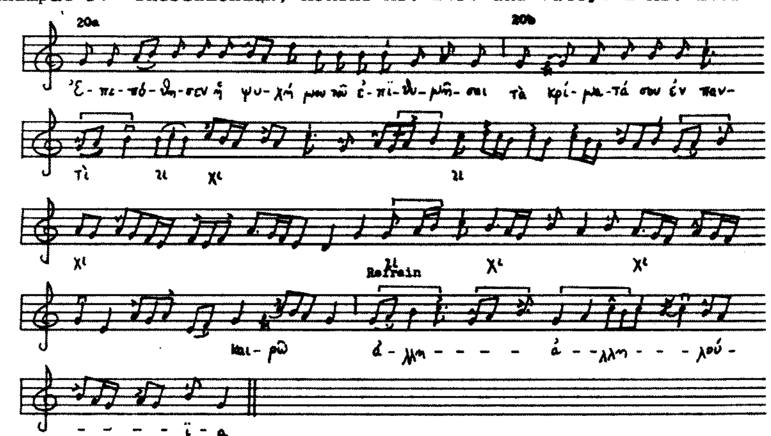


Verse 20

For verse 20 the fourteenth-century sources have only a traditional setting that is identified as Thessalonian. Identical in all the early sources, this setting of the complete verse makes use of what is obviously a traditional

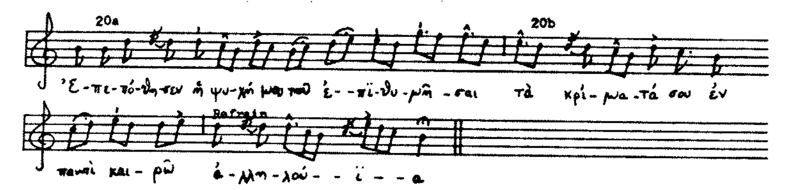
formula with a rising intonation leading to a recitation on B (Example 5). The second half of the verse begins as a repetition of the recitation formula, but on the last syllable of the word "πάντι," an extended melisma with intercalated syllables ("τι" and "χι") intervenes. The last word of the verse concludes this melisma, which is followed by a much shorter but still melismatic refrain. Although this chant appears to be an undeniably long, asymmetrical melody, it is based on repetition, ornamentation, and expansion of the recitation formula G-B-G.

Example 5: Thessalonian, Athens MS. 2458 and Vatopedi MS. 1495



Many settings of this verse by different composers are present in fifteenth-century sources; however, one of the most dominant settings in sources after the fifteenth century is that by Chrysaphes (Example 6). His complete setting of verse 20 is neither excessively long nor melismatic; on the contrary, it is one of the simplest settings of this verse. Although the range is only a sixth, the tonal level b'-g" gives the chant a uniquely high tessitura for settings of this verse. Instead of the traditional intonation, Chrysaphes begins with a skip of a third, b'-d", after which his melody circles around d" in a way that suggests deliberate ornamentation of a recitation formula. He then cadences in the usual way a third below the reciting pitch. The basic intervallic structure of Chrysaphes' melody, B-D-B, is thus no more than a transposition of the G-B-G recitation formula most clearly evident in the traditional Thessalonian setting in Example 5.

Example 6: Chrysaphes, Koutloumousiou MS. 449 and Iviron MS. 951

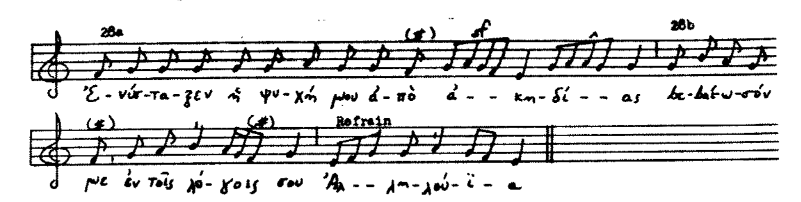


Curiously enough, the nineteenth-century setting of verse 20 in the Synopsis of I. Lampadarios (Example 7) also has the same intervallic structure. It is, however, a fifth lower than Chrysaphes' melody and the whole setting is in the plagal rather than the authentic form of Mode II. In any case, this melody along with the other melodies of the Amomos in the Synopsis is clearly derived from sources prior to 1453.

Example 7: Synopsis of Ioannes Lampadarios

An interesting compositional feature found in the nineteenth-century version of the Amomos in the Synopsis, as well as in the late-medieval versions of the Amomos, is the use of migrating melodies. This was a technic lying somewhere between contrafacta and centonization in which a melody for one psalm verse is adapted to another. At times the adaptation did not involve a complete melody but rather migrating phrases within melodies. Also, the repetitions of melodies or phrases were not always literal but were subject to variational technics.[6] The technic of wandering melodies was a common phenomenon and is found in the nineteenth-century setting of verse 28 in the Synopsis (Example 8). This setting is one of many examples of adapting the same melodic formulae to different verses, for verse 28 uses the same melody, with some variation, found in verse 20 of the Synopsis, which was a traditional Thessalonian melodic formula. Furthermore, the refrains of both verses are identical. This repetition of previously used material occurs in some of the remaining verses of the Amomos in the Synopsis, but in all cases the material can be traced to earlier fourteenth- or fifteenth-century Thessalonian and Constantinopolitan sources.

Example 8: Synopsis of Ioannes Lampadarios



The examination of these few selected verses of the Amomos provides important information about Byzantine music from 1453 through 1832 as a source for musical practice and theory before 1453. The late-medieval Amomos for laymen

undergoes an interesting historical development. In fourteenth-century sources the verses of the Amomos most often provided with music usually had no more than one or two settings with melodies of Thessalonian or Constantinopolitan origin prevailing. These fourteenth-century melodies were the earliest recorded traditional melodies which survived from earlier times; but more importantly, these traditional melodies and melodic formulae from the fourteenth century were transmitted during the period 1453-1832. In the fifteenth century, many composers contribute new settings for the same and other psalm verses of the Amomos. These settings, however, are based on recitation formulae found in traditional Thessalonian and Constantinopolitan settings from before 1453. The composers, particularly those after the fourteenth century, took these traditional melodies and their recitation formulae as the starting point for their much more elaborate and extended settings. In the sixteenth century and later, the versions of the Amomos were reduced to one setting per verse, with all settings by the same composer. Although in the sixteenth through the nineteenth centuries we find entire versions of the Amomos by such composers as Ioannes Lampadarios, Manouel Chrysaphes, and others, the settings are still based on the traditional Constantinopolitan and Thessalonian melodic formulae. The musical practice of this period is exemplified in the nineteenth-century Synopsis of I. Lampadarios, for the melodies, modes, and refrains of the Amomos in the Synopsis are clearly derived from earlier sources prior to 1453. The simple traditional settings in the Synopsis may well have been considered a return to the oldest forms of Byzantine psalmody.

Footnotes

1. The Amomos was sung in the Asmatikos Orthros from as early as the ninth or tenth century. Oliver Strunk, "The Byzantine Office at Hagia Sophia," Dumbarton Oaks Papers IX-X (1955-56), 181.
2. For a complete listing of verses in the Amomos in manuscripts from the fourteenth through the nineteenth centuries and the rubrics which identify each verse, see Diane Touliatos-Banker's The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries (Ph.D. Diss.: The Ohio State University, 1979), pp. 264-93.
3. My thanks to the owner of this manuscript, Markos Dragoumis of Athens, Greece, who allowed me to examine this manuscript and also provided me with a transcription of the Amomos in this Chrysanthine source that purports to have melodies by the medieval composer Ioannes Kladas Lampadarios.
4. In 1821, with the publication of his treatise Introduction into the Theory and Practice of Church Music, Chrysanthos, a Greek musician and educator, greatly simplified, as well as altered, the notation in an effort to return it to its original form. These same principles were later published in the Mega Theoretikon (Θεωρετικὸν μέγα τῆς μουσικῆς) in 1832.
5. Athanasios Papadopoulos-Kerameus, "Μανουὴλ Χρυσάφης--λαμπαδάριος τοῦ βασιλικοῦ κλήρου," Vizantiskii Vremennik VIII (1901), 537.
6. There were two classifications of wandering melodies in Byzantine chant: 1) Intra-Psalm Migration--in which melodies are retained from verse to verse within a psalm and 2) Inter-Psalm Migration--in which melodies wandered from one psalm to another. Obviously, the first type would apply to the discussion of the Amomos.

ELENA TONČEVA

DIE SKITISCHE MUSIKHANDSCHRIFTENFAMILIE DES BOLGARSKIJ ROSPEV VOM 17.—18. JH. UND DIE SPÄTPOSTBYZANTINISCHE MUSIKPRAXIS

In 1969 und 1971 habe ich drei Musiksammelbände einer bisher in der Musikgeschichte unbekannten Handschriftenfamilie, die aus dem orthodoxen Skit Mare Kloster in Galizien stammt, entdeckt: zwei in der Musikabteilung der Staatlichen Zentralbibliothek in Bukarest (Ms.slav.10846 aus dem Jahre 1676, Ms. slav.10845 aus 1684; meine Siglen: Sk, SkI), die dritte in der Bibliothek der Rumänischen Akademie der Wissenschaften (Ms. slav.525, datiert 1731/33; Sigle SkII)[1]. Die Handschriften sind in Kiewer Fünfliniennotation geschriebene "Heirmologien" (die in Südwestrussland übliche Bezeichnung gemischter Gesanganthologien)[2]. Mit nur wenigen Ausnahmen haben die drei Handschriften den gleichen Inhalt: Kirchengesänge von der Vesper, dem Orthros und den drei Liturgien. Die meisten Melodien gehören zum Repertoire des *Bolgarskij rospev*[3]; es gibt aber auch einige, die als *kiewer*, *griechische*, *walachische* (bzw. *moldauische*) und *aus Ostrog* bezeichnet sind.

Ein Grundmerkmal der skitischen Heirmologien von Bolgarskij rospev ist deren griechisch-slawische Zweisprachigkeit: Die Zyklen der Trisagia und der oktoechische Zyklus der Cheroubika sind nur in griechischer Sprache verfasst (mit kyrillischen Buchstaben geschrieben); die Zyklen von Koinonika, Ἄξιόν ἐστιν und Πᾶσα πνοή sind zweisprachig, d.h. mit gleichlaufenden Melodien in griechischer und slawischer Sprache. Bisweilen stehen beide Texte unter derselben Notenaufzeichnung, so in SkI, f.207 unter dem griechischen Text eines Sonntag-Koinonikons (Αἰνεῖτε τὸν κύριον) der slawische Text des Sonnabend-Koinonikons ВЛАЖЕНИ ІАЖЕ ИЗБРА.

Auf der ersten Seite des SkII wird als Begründer der Gesangpraxis von Bolgarskij rospev im Skit Mare *Theodossij* angeführt. Theodossij kam (um 1610) als Priesterdiakon im Moldauer Bukowiner Kloster Putna zum Hesychasten Job, gründete mit ihm das Skit Mare (1612), und folgte ihm 1621 als Abt nach[4]; er starb in Skit Mare 1630[5]. Die Tatsache, dass der Begründer der skitischen Gesangpraxis von Bolgarskij rospev aus dem Kloster Putna kam, gab mir einen Grund anzunehmen, dass zwischen der zweisprachigen Gesangpraxis von Bolgarskij rospev in Skit Mare (griechisch-slawisch) und der zweisprachigen Gesangpraxis

im Kloster Putna (griechisch-bulgarisch) eine Verbindung vorhanden sei[6]. Ich habe deshalb vergleichende Untersuchungen der beiden Handschriftenfamilien durchgeführt und dabei viele Parallelen im Inhalt festgestellt, insbesondere in den Ausdrücken der griechisch-slawischen Zweisprachigkeit[7]. Die ermittelten Parallelen bestätigen meine Hypothese, dass die in Verbindung mit dem Jerusalemer Typikon und dem Hesychasmus reformierte byzantinische Musik im XIV.-XV. Jahrhundert auch in den in slawischer Sprache abgehaltenen Gottesdiensten auf dem Balkan aufgenommen wurde[8].

Dieser Prozess des Aufnehmens wird von einer Reihe zweisprachiger Musikdenkmäler bulgarischen und serbischen[9] Ursprungs bezeugt - insbesondere von den Putnaer Anthologien (XIV.Jh.). Er wird als *reformatorisch* bezeichnet, da die aufgenommene spätbyzantinische Musik die für die damalige Gesangspraxis in slawischer Sprache charakteristische Liedhaftigkeit ersetzt, die vornehmlich mit der sogenannten Theta-Notation verbunden war - bedingt ausgedrückt. Nach dem XIV. Jh. verschwand jedoch die Theta-Notation aus den slawischen Handschriften, die eine dem Jerusalemer Typikon gemässe Liturgienpraxis wiedergeben[10]. Die Entdeckung einer möglichen direkten Verbindung zwischen der Gesangspraxis im Skit Mare (XVII.-XVIII.Jh.) und der Putnaer Musikschule von spät-postbyzantinischem Typ (XVI.Jh.) lässt uns auch diese skitische Handschriftenfamilie in den erwähnten Reformationsprozess hypothetisch miteinbeziehen. Die skitischen Heirmologien wären dann *entweder* frühe Transkriptionen von Beispielen der Balkan-Gesangpraxis, und zwar aus einer spät-postbyzantinischen Neumennotation in die Kiewer Fünfliniennotation, *oder* Notenaufzeichnungen von bis dahin nur mündlich existierende Gesängen (bzw. Gesängen, die mit der stenographischen Theta-Notation verbunden waren) - *oder* sie könnten einen Synthesenprozess zwischen den zwei Gesangtraditionen darstellen. Wahrscheinlich können wir also aus ihnen Informationen über die frühere Musikpraxis in griechischer bzw. slawischer Sprache erhalten.

Für eine erste Untersuchung der skitischen Heirmologien von diesem Blickwinkel aus kann der oktoechische Cheroubikon-Zyklus in griechischer Sprache als Objekt dienen[11]. Er ist in modaler und melodischer Hinsicht am reichsten - und auch für eine vergleichende Untersuchung besonders geeignet, dank der wertvollen Ergebnisse von Conomos und Moran[12]. Der Zyklus steht in

allen drei skitischen Anthologien (Sk 148r-177v, SkI 165r-200v, SkII 94r-111v).

Zum Text ist zu bemerken, dass der skitische Zyklus ὑποδεξόμενοι anstelle der bis Anfang des XIV. Jahrhunderts benutzten Aoristform ὑποδεξάμενοι verwendet, dass er aber die ältere Fassung πᾶσαν νῦν βιωτικὴν (statt πᾶσαν τὴν βιωτικήν) beibehalten hat; das νῦν ist übrigens der slawischen Tradition überhaupt eigen (всякое ныне житейское). Im Text der skitischen Cheroubika finden wir das für die spätbyzantinische Zeit charakteristische "Tropieren", und zwar als 1) Silbenwiederholung, bzw. Vokalrepetition, mit den textfremden Konsonanten H und X, 2) Wortwiederholung, 3) Wiederholung von Zeilenteilen, 4) Einführen von textfremden Silben. Das Text-Tropieren in den drei Handschriften weist Variationen auf, was seine relative Anwendungsfreiheit bezeugt; besonders konsequent im Vermeiden von textfremden Konsonanten und Silben ist die späteste Handschrift, SkII.

Nur im frühesten Sammelband (Sk, vom 1676) ist der Oktoechos vollständig vertreten; in SkI fehlt eine Melodie des 5. Echos, und in SkII sind die Melodien des 5. und 6. Echos nicht aufgezeichnet. Dieser Mangel an Konsequenz im oktoechischen Arrangement lässt uns annehmen, dass die skitische Praxis immer noch mit der früheren modalen,nicht oktoechischen Konzeption des Zyklus verbunden war; und dass die neue Konzeption, wenngleich bekannt und aufgenommen, in Skit Mare keine dauernde Bestätigung gefunden hatte.

Vor den Melodien des 2., 3., 5., 7. und 8. Echos sind *Echemata* notiert, aber immer mit demselben Text (NEANES, d.h. der Text von der Intonationsformel des 2. und 6. Echos). Anscheinend zeigt sich hier eine Tendenz zur Vereinfachung. Die Verwendung des Wortes NEANES könnte aber auch anders erklärt werden: sie könnte aus einer Zeit herrühren, wo in der Praxis der Cheroubika die Melodien in Deuteros überwiegend waren - d.h. vor dem XIV. Jh., wo eine ähnliche Praxis in den Musikhandschriften dokumentiert ist. Auch *mediale Echemata* kommen vor, in Sk dreimal (5.,6.,8. Echos), in SkI einmal (5. Echos) - alle vier Fälle ein NEANES vor Πᾶσαν νῦν βιωτικήν, der in den melodischen Modellen der skitischen Cheroubika ständig als Anfangsmoment abgegrenzt ist. Ein einziges Mal erscheint auch eine λέγε-Formel (eingeschaltet in der Melodie für πᾶσα in Sk, 1. Echos). Zu den Melodien und Funktion dieser echematischen Elemente ist folgendes zu bemerken:

1. Wenngleich auf verschiedene Modi verteilt, führen die initiale Echemata vornehmlich (hypo)phrygische und mixolydische Melodien ein. Dies bedingt auch die Ähnlichkeiten der Intonations*melodien*, z.B. zwischen den Intonationen des 2. und 3., des 5. und 8. Echos.

2. Vor Πᾶσαν νῦν βιωτικὴν ist die mediale Intonation des 8.Echos am deutlichsten abgegrenzt. In melodischer Hinsicht kommt sie der Anfangsintonation nahe, ist aber melismatischer, und es könnte angenommen werden, dass sie als eine melodische Episode aufzufassen sei, mit dem Einführen von einem oder mehreren Ausführenden verknüpft[13] (z.B. von einem Solisten nach einer Chor-Darbietung - einer Praxis entsprechend, die vom mediobyzantinischen Asmatikon bezeugt wird). Die Echemata, die an den entsprechenden Stellen im 5. und 6. Echos in Sk (und SkI) vorkommen, sind eher als "Tropierungen" des vorangehendes Wortes (προσᾴδοντες) aufzufassen; im 5. Echos ist die mediale Intonation wieder der Anfangsintonation ähnlich, führt jedoch eine absteigende Quarten-Transposition an.

3. Was endlich der λέγε-Formel in Sk betrifft, hat diese melodische Episode keinen selbständigen Charakter: sie wiederholt genau eine Episode aus dem melodischen "Modell", und dient anscheinend dazu, ein melismatischeres melodisches Modell mit Text auszufüllen, ist also als eine Text-Tropierung aufzufassen: ПА СА ХА СА ΛΕΓΕ ПА СА А НИ НИН.

Die modale Untersuchung der skitischen Cheroubika ist durch die vielen Transpositionen sehr erschwert. Diese Transpositionen sind auf folgende für die Kiewer Notenpraxis übliche Weise bezeichnet: 1) Durch eine Positionsveränderung des Notenschlüssels im Fünfliniensystem, 2) durch Hinzufügung eines *b*, 3) durch Positionsveränderung und Hinzufügung eines *b*, 4) durch Aufzeichnen eines *b*, das als Notenschlüssel funktioniert. Als Alterationszeichen ist *b* vor die Töne *si* und *mi* gesetzt; besonders konsequent ist im Cheroubikon des 1. Echos das *si bemolle* in allen drei Handschriften aufgezeichnet.

Das Problem der Transpositionen in der Kiewer Notationspraxis ist noch immer nicht zufriedenstellend gelöst[14]. In den skitischen Aufzeichnungen scheinen die Transpositionszeichen folgende Bedeutungen zu haben: Sie bezeichnen entweder eine reelle oder eine bedingte Transposition, in beiden Fällen mit oder ohne Moduswechsel. Dadurch wird die in der sowjetischen Musikwissenschaft aufgestellte These über die Mehrdeutigkeit der Transpositionszeichen bestätigt[15]. In den drei Handschriften ist aber die Aufzeichnung der Transpositionen unbeständig und zeugt entweder von einer Unbeständigkeit in der Praxis oder von einem subjektiven Herangehen, bzw. von Möglichkeiten einer verschiedenartigen Interpretierung eines bestimmten melodischen Momentes. Weitere Untersuchungen über die Transpositionen der Kiewer Fünfliniennotation sind noch vonnöten. Hier möchte ich nur die Parallelen erwähnen, die man zur byzantinischen Praxis des Aufzeichnens von reellen oder bedingten Transpositionen ziehen könnte, d.h. zu Modulationen, die mit *Phthorai*-Zeichen (insbesondere der sogenannten μεταβολὴ κατὰ τόνον, die ich bei dem Interpretieren der skitischen Transpositionen übernommen habe) oder mit dem System der *Medialmartyrien* markiert wurden[16].

Die Untersuchungen über das modale System im skitischen Cheroubikon-Zyklus enthüllten bedeutende Abweichungen vom traditionellen Oktoechos. Vertreten sind drei der mittelalterlichen Modustypen: der dorische (1.Echos), der mixolydische (2.,3., 4. Echos) und der phrygische (5.,6.,7.,8. Echos), was eine Ähnlichkeit mit der modalen Praxis des Zyklus im XIV. Jh. erkennen lässt. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass die Melodien des 2. und 3. Echos eigentlich fast völlig gleich sind; ein Unterschied kommt nur im andersgearteten Ableiten des Finaltons zum Ausdruck (*Beispiel 1*). So bestätigt der Oktoechos der skitischen Cheroubika die oben geäusserte Annahme, dass es sich um das Anpassen eines dem Oktoechos-System nicht unterworfenen, eventuell früheren melodischen Materials an eine Oktoechos-Konzeption handelt; ein Anpassen, das aber zum grossen Teil mechanisch verwirklicht worden ist.

In den skitischen Cheroubika sind drei Kompositionstypen zu erkennen: 1) Ein Couplet-Typ, wo ein einheitlicher kompositorischer Aufbau durch periodisches Wiederholen eines Melodie-Modells zustandekommt, unverändert oder mit kleinen Veränderungen (2.,3.,7. Echos). Die Begrenztheit der thematischen Ideen wird hier noch dadurch verstärkt, dass diese Modelle vornehmlich aus melodischen Episoden mit gleichen oder sich ähnelnden Kadenzen und einem gemeinsamen melodischen Umriss entstanden sind (*Beispiel 1*). 2) Ein gemischter Kompositionstyp, wo die "Rahmen" des sich wiederholende Melodie-Modells erhalten geblieben, die mittleren Abschnitte jedoch einer freien Improvisationsentwicklung unterzogen worden sind. 3) Ein Improvisationstyp, wo, ohne feststehende Reihenfolge, melodische Episoden mit gemeinsamen oder verschiedenen Final- und Haupt-

tönen, mit gemeinsamen oder verschiedenen Melodie-Umrissen angewandt worden sind. So spiegelt der skitische Zyklus den Entwicklungsgang der spätbyzantinischen Praxis wieder; er weist Beispiele des Couplet-Types aus einer früheren Zeit auf (etwa wie das dem Johannes von Damaskus zugeschriebene Cheroubikon), und lässt auch ein allmähliches Übergehen zum freien Improvisationsschaffen erkennen (wie, nach Conomos, z.B. in den Cheroubika des Manuel Chrysaphes). Diese Abgrenzung der Kompositionstypen wird auch durch andere Anzeigen bestärkt: a) In den Melodien vom Typ 1 fehlt die Zweiteiligkeit der liturgischen Praxis, wo bei ὡς τὸν βασιλέα das Vortragen des Cheroubikons unterbrochen wird; in denselben Melodien bleibt der Refrain (Alleluia) im Melodie-Modell eingeschlossen. In den Typen 2 und 3 ist die Zweiteiligkeit erheblich stärker ausgeprägt, und der Refrain zeigt eine selbständige melodische Entwicklung. b) Die Melodien vom Typ 1 sind am wenigsten melismatisch; am meisten melismatisch sind die Melodien vom Typ 3. c) Text-Tropieren, insbesondere das Einführen von fremden Konsonanten und Silben, sind seltener in den Melodien vom Typ 1. d) In Typ 1 gibt es überhaupt keine Transpositionen.

Zwischen den skitischen Cheroubika und Melodien, die in den spätbyzantinischen Akolouthiai (XIV.-XV.Jh.) dokumentiert sind, besteht keine Ähnlichkeit, die uns annehmen liesse, dass der skitische Zyklus Transkriptionen von konkreten spätbyzantinischen Neumierungen bieten könnte. Ein Vergleich des skitischen Cheroubikons im 4. Echos und des Cheroubikons im 4. Echos von Anthimos (XV.-XVI. Jh., in den Musikanthologien aus Putna beständig enthalten[17]) gibt uns jedoch Grund anzunehmen, dass die skitische Melodie eigentlich die des Anthimos ist, die jedoch einer weiteren Ornamentierung unterworfen wurde, und zwar von "exegetischem" Typ, wie wir ihn aus der postbyzantinischen Praxis kennen. Von dieser Praxis wird behauptet, dass sie auch mit einer mündlichen Gesangtradition verbunden sei. Sicher würde es sich lohnen, das Repertoire des skitischen Bolgarskij rospev und das "exegetische" Balkan-Repertoire zu untersuchen: nicht nur direkt, sondern auch typologisch sind die beiden vermutlich miteinander verbunden[18]. Die Melodie von Anthimos erreicht ihre melodische Entwicklung durch ein sich wiederholendes Melodie-Modell mit beständigen Anfangs- und Endteilen, gehört also dem gemischten Kompositionstyp an (Typ 2). Zum Typ 1 (dem Couplet-Typ) gehört das als παλαιόν bezeichnete Cheroubikon des 6. Echos aus dem Putna-Zyklus[19];

eine ἐξήγησις dieses Putnaer Cheroubikons finden wir in der skitischen Melodie des Cheroubikons im 7. Echos (*Beispiel 2*).

Die Analyse der skitischen Melodien könnte auch anders angegriffen werden, durch eine vergleichende Untersuchung der einzelnen Formeln oder Motive. Die "kalophonische" Repertoiren der spätbyzantinischen Anthologien - und auch die καλλωπισμοί - haben ihre Melodien einem normativ bestimmten Fond aus Melodie-Stereotypen entnommen, mit Figuren (Formeln), die in besonderen Werken vom Typ "Musiklexikon der Epoche" enthalten sind[20]; das bekannteste dieser Werke ist der *Lehrgesang* von Johannes Koukouzeles[21]. Zur Zeit sind aber zufriedenstellende lexikalische sowie morphologische und syntaktische Untersuchungen über die spätbyzantinische Musik"sprache" nicht vorhanden, und noch weniger ist die Musik"lexik", bzw. Musik-"sprache" im Repertoire des Bolgarskij rospev erforscht. Bei einer solchen Untersuchung (vom "lexikalischen" Aspekt aus) kommt folgende Methodik zur Anwendung: 1) Es wird die ornamentale "Lexik" erforscht, die bei dem Variieren der sich wiederholenden melodischen Episoden benutzt worden ist. 2) In der melodischen Entwicklung der skitischen Melodien werden melodische Stereotypen gesucht, die den mehr individualisierten Figuren/Formeln aus der spätbyzantinischen Musiklexik entsprechen. (Solche melodische Parallelen sind in *Beispiel 1* durch das Hinzufügen einiger Neumen über die Notenaufzeichnung markiert.)

Meine vorläufige Untersuchungen haben zu der Schlussfolgerung geführt, dass in den skitischen Melodien eine ornamentale Musiklexik zur Anwendung gekommen ist, die nur zum Teil mit der spätbyzantinischen übereinstimmt. Diese Schlussfolgerung kann jedoch nicht als endgültig betrachtet werden, weil dafür noch vergleichende Untersuchungen an einem umfassenden Material vonnöten wären. Eine zukünftige Aufgabe wäre auch die Untersuchung der skitischen Cheroubika (bzw. des skitischen, in sprachlicher Hinsicht "griechischen" Materials) in ihrem Verhältnis zu den Melodien des Bolgarskij rospev im allgemeinen.

*

Zusammenfassend wären aus unseren Untersuchungen folgende Schlussfolgerungen zu ziehen: Im skitischen Cheroubikon-Zyklus ist die spätere (aus der Zeit nach dem XIV. Jh. stammende) oktoechische Konzeption dem Melodie-Material einer früheren Zeit beigefügt worden, einem Material, das mit einer früheren Modus-Konzeption des Zyklus verbunden ist, bzw. mit seinem vornehm-

lichen Aufbau in dem 2. und 4. Echos. Dabei sind Relikten des früheren Kompositionstyps (des Couplet-Typ) beibehalten worden. Die der oktoechischen Konzeption nach fehlenden Melodien sind wahrscheinlich später geschaffen worden, und zwar einer späteren Kompositionstechnik entsprechend - der freien Improvisationstechnik, die sich durch eine Reihe Besonderheiten auszeichnet, wie z.B. eines spezifischen Text-Tropierens und einer grösseren Anzahl der Moduswechsel und Transpositionen.

Trotz der vielen Einwände, die gegen diese Schlussfolgerung erhoben werden könnten, scheint sie mir immerhin die Möglichkeit zu bestätigen, dass die zweisprachigen Heirmologien aus Skit Mare Informationen über die Gesangpraxis in griechischer, bzw. slawischer Sprache auch aus einer Zeit vor dem XVII. Jh. - d.h. aus der spätbyzantinischen Periode (XIV.-XV. Jh.) oder sogar aus einer noch früheren Zeit - enthalten. Dabei wird die schon erwähnte Möglichkeit bestätigt, dass der skitische Cheroubikon-Zyklus als Ergebnis einer Wechselwirkung zwischen einer früheren (vornehmlich mündlichen?) und einer späteren - der spätbyzantinischen - Gesangkonzeption entstanden ist. Logischerweise müsste dann auch jene Hypothese anerkannt werden, dass die skitische Gesangpraxis traditionsgemäss mit der bis zum XIV. Jh. populären Theta-Notation (bzw. Oxeia-Notation) verbunden ist[22]. Mit anderen Worten, es wird die Möglichkeit bestätigt, dass die skitischen Heirmologien des Bolgarskij rospev (und bzw. die Dokumente der Kiewer Fünfliniennotation in der südwestrussischen Gesangpraxis vom Ende des XVI. und vom XVII.-XVIII. Jh.) Informationen über eine frühere byzantinisch-slawische Gesangtradition liefern.

ANMERKUNGEN:

1. *E. Tončeva, St. Kožucharov,* BOLGARSKIJ ROSPEV. Sofia, 1971; *E. Tontscheva,* KOMPOSITIONS- UND STRUKTURBESONDERHEITEN DES "BOLGARSKI ROSPEV" - Musica Antiqua, Bydgoszcz, 1972, pp.33-65; *dies.,* THE VELIKIJ SKIT (SKIT MARE) MONASTERY - A SCHOOL OF "BOLGARSKIJ RASPEV". "BOLGARSKI" HEIRMOLOGIA OF THE 17TH-18TH CENTURIES FROM THE SKIT MONASTERY. Sofia, 1981.

2. *I. Vosnesenskij,* ZERKOVNOE PENIE PRAVOSLAVNOJ JUGOSAPADNOJ RUSSI PO NOTNO-LINEINIM IRMOLOGAM XVII I XVIII VEKOV. Moskva, 1898.

3. *Ders.,* OSMOGLASNIE RASPEVI TRECH POSLEDNICH VEKOV PRAVOSLAVNOJ RUSSKOJ ZERKVI. II. BOLGARSKI ROSPEV ILI NAPEVI NA "BOG GOSPOD" YUGOSAPADNOJ PRAVOSLAVNOJ ZERKVI. Kiev, 1891.

4. *Fr. A. Wickenhauser,* MOLDA ODER BEITRAGE ZUR GESCHICHTE DES BISTUMS RADAUZ UND DES KLOSTERS GROSS-SKIT, Bd. IV, Heft 1-2. Czernovitz 1890.

5. Nach Angaben des von Jazimirskij beschriebenen skitischen Sinodiks aus dem XVII. Jh. (*A. I. Jazimirskij,* SLAVJANSKIE I RUSSKIE RUKOPISSI RUINSKICH BIBLIOTEK. - OTDELENIJA RUSSKOGO JAZIKA I SLOVESSNOSTI IMPERATORSKOJ AKADEMII NAUK, T. 79, SPb, 1905).

6. *A. Pennington,* EVSTATIE'S SONGBOOK OF 1511: SOME OBSERVATIONS. - Revue des Etudes Sud-Esteuropéenes, IX. Bucarest, 1971, pp. 565-83; *dies.,* THE COMPOSITION OF EUSTATIE'S SONGBOOK.- Oxford Slavonic Papers, New Series, VI, 1973, pp. 93-112; *dies.,* MUSIC IN SIXTEENTH CENTURY MOLDAVIA: NEW EVIDENCE.- *ibid.,* XI, 1978, pp.64-83.

7. *E. Tončeva,* SKITSKIJ BOLGARSKIJ ROSPEV. Vortrag auf dem Symposium "Bulgarisch-russische Musikverbindungen im XIV.-XVIII. Jahrhundert ("Bolgarskij rospev")" in Sofia (28.-29. Mai 1981) vorgelesen. (In Druck gegeben).

8. *E. Tontscheva,* DIE KIRCHENMUSIK IN DER LITERARISCHEN SCHULE EFTIMIS ZU TIRNOVO (14. JAHRHUNDERT - SYNODIK DES ZAREN BORIL).- Musica Antiqua, Bydgoszcz, 1975, S. 45-58; *dies.,* MOLDAVSKIJ RUKOPISSI OT XVI VEK - BELIKA VECERNJA: (Repertoire- und paläographisch-tekstologische Untersuchung). (ZA MUZIKATA V EVTIMIEVATA KNIZOVNA SCHKOLA V TIRNOVO PRES XIV VEK).- Dissertation, Sofia, Institut für Musikwissenschaft, 1980; *dies.,* THE VELIKIJ SKIT (SKIT MARE) MONASTERY... (siehe Anm. 1), mit Bibliographie.

9. *D. Stefanović,* THE SERBIAN CHANT FROM THE FIFTEENTH CENTURY TO THE EIGHTEENTH CENTURY.- Musica Antiqua, Bydgoszcz, 1966, pp.140-63; *ders.,* OLD SERBIAN MUSIC. EXAMPLES OF 15TH CENTURY CHANT, T.1-2. Belgrade, 1974/75.

10. *St. Kožucharov,* NOTNI NACERTANIJA V ORBELSKIJA TRIOD - SREDNOBULGARSKI KNIZOVEN PAMETNIK OT XIII VEK.- BULGARSKI EZIK, 24, 1974, No 4, S. 324-43; *ders.,* PALEOGRAFSKIJ PROBLEMI NA TITHA-NOTAZIJATA V SREDNOVEKOVNITE RUKOPISSI OT 12.-13. VEK.- Slavijanska paleografia i diplomatika. Sofia, 1980, S. 228-46.

11. Der Zyklus ist in dem zweiten Teil (Illustrationen) meines Buches THE VELIKIJ SKIT (SKIT MARE) MONASTERY... (s. Anm. 1) phototypisch herausgegeben.

12. *D. Conomos,* BYZANTINE TRISAGIA AND CHEROUBIKA OF THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES. A STUDY OF LATE BYZANTINE LITURGICAL CHANT. Thessaloniki, 1974, Chapter 4 (pp.121-257); Chapters 5, 6, 7; Chapter 1 (pp. 31-41); *N. Moran,* THE ORDINARY CHANTS OF THE BYZAN-

TINE MASS, Vol. I-II. Hamburg, 1975, pp. 96-153.

13. *J. Raasted*, INTONATION FORMULAS AND MODAL SIGNATURES IN BYZANTINE MUSICAL MANUSCRIPTS. - M.M.B., Subsidia 7, Copenhagen, 1966.

14. *A. Zalaij-Ijakimenko*, KIIVSKA NOTAZIJA JAK RELATIVNA SISTEMA (ZA RUKOPISAMA XVI-XVII STOLIT).- Ukrainske Musikoznavstvo, No 9. Kiib, 1974, S. 197-224; *A. Konotop*, K VOPROSSU RASSCHIFROVKI PEVCESKICH NOTOLINEINICH PAMJATNIKOV XVII VEKA.- Sovijetskaja Muzika, 1973, No 7, S. 78-84; *ders.*, SUPRASLSKIJ IRMOLOGION 1598-1601 GG. I TEORIA TRANSPOSIZII ZNAMENNOGO RASPEVA (NA MATERIALE PEVCESKICH NOTOLINEINICH RUKOPISEI XVII VEKA).- Dissertation, Institut für Kunstgeschichte, Moskva, 1974.

15. *A. Konotop*, SUPRASLSKIJ IRMOLOGION... (Siehe Anm. 14).

16. *J. Raasted*, OP. CIT. (Siehe Anm. 13).

17. *E. Tončeva*, MOLDAVSKI RUKOPISSI... Kapitel III (Siehe Anm. 8). Die Melodie ist in vier Putna-Musikhandschriften neumiert.

18. Für eine solche Untersuchung spricht auch *J. Raasted*, ZUR ANALYSE DER BULGARISCH-GRIECHISCHE MELODIE DES DOXASTIKONS 'BOGONACHALNIM MANOVENIEM'.- Vortrag auf dem Sofia Symposium, Mai 1981 (Siehe Anm. 7), in Druck gegeben.

19. Die Melodie ist in zwei Putna-Handschriften neumiert, cf. *E. Tončeva*, MOLDAVSKI RUKOPISSI... Kapitel III (Siehe Anm. 8).

20. *C. Floros*, DIE ENTZIFFERUNG DER KONDAKARIEN-NOTATION.- Musik des Ostens, No III-IV, Kassel, 1965 (S. 7-71) und 1967 (S. 12-44); *ders.*, UNIVERSALE NEUMENKUNDE, Bd. I-III. Kassel, 1970; *E. Tončeva*, MOLDAVSKI RUKOPISSI... Kapitel IV.
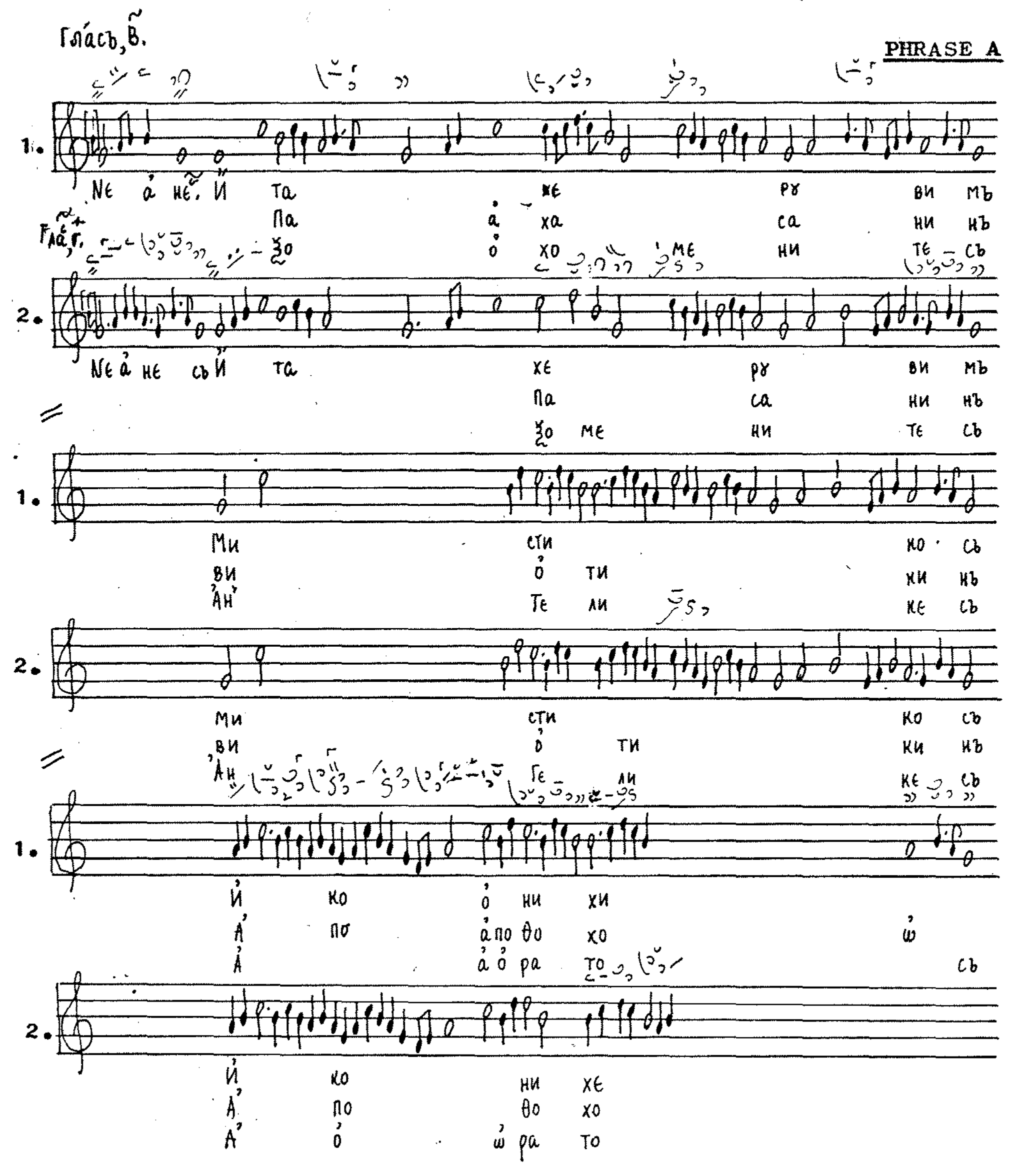
21. *G. Devai*, THE MUSICAL STUDY OF CUCUZELES IN A MANUSCRIPT OF DEBREZEN.- Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, II, Budapest, 1955, pp. 151-79; *ders.*, THE MUSICAL STUDY OF KOUKOUZELES IN A FOURTEENTH CENTURY MANUSCRIPT.- *ibid.*, VI, Budapest, 1958, pp. 213-35; *C. Floros*, DIE ENTZIFFERUNG... (Siehe Anm. 20), S. 39-42; *D. Conomos*, BYZANTINE TRISAGIA... (Siehe Anm.12), Chapter 7; *E. Tončeva*, PREPISSI NA HIRONOMICESKOTO PEVCESKO UPRAZNENIE NA IOAN KUKUZEL (= *dies.*, PROBLEMI NA STARATA BULGARSKA MUSIKA. Sofia, 1975, S. 53-85).

22. *J. Raasted*, A PRIMITIVE PALAEOBYZANTINE MUSICAL NOTATION.- Classica & Mediaevalia XXIII, Copenhagen, 1962, pp. 302-10; *ders.*, MUSICAL NOTATION AND QUASI NOTATION IN SYROMELKITE LITURGICAL MANUSCRIPTS.- Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin, No. 31a-b, Copenhague, 1979, pp. 11-37, 53-77.

Beispiel 1 (a)

1. CHEROUBIKON, 2.Echos (Sk, f.152r- 155r)

2. CHEROUBIKON, 3.Echos (Sk, f.155r-158r)
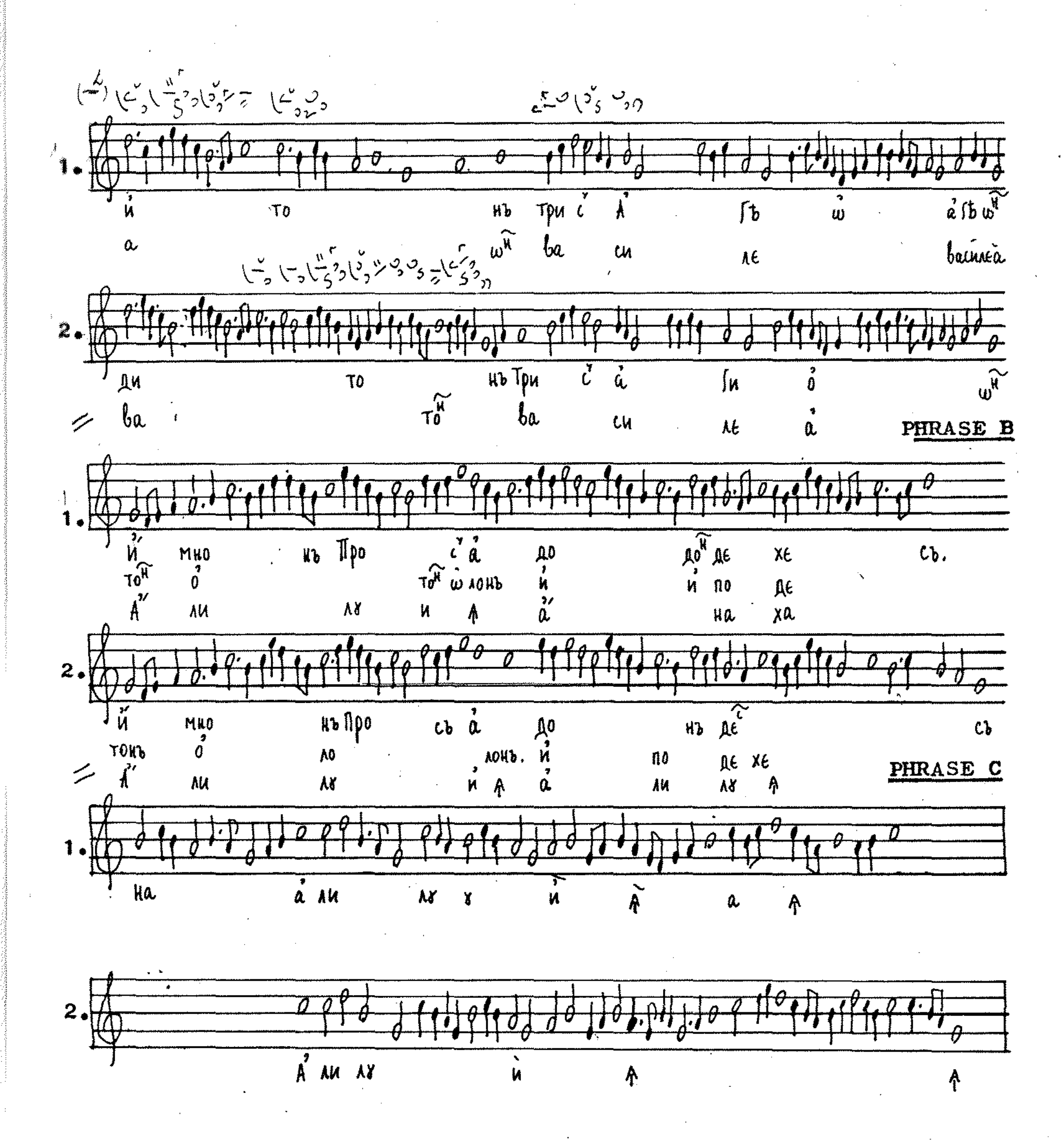


Die Beilage bietet ein Vergleich zwischen den Melodie-Modellen der skitischen Cheroubika des 2. und des 3. Echos, mit einem Abgrenzen der grundlegenden melodischen Phrasen, aus denen sie gebildet sind, dar.

Beispiel 1 (b)

PHRASE A
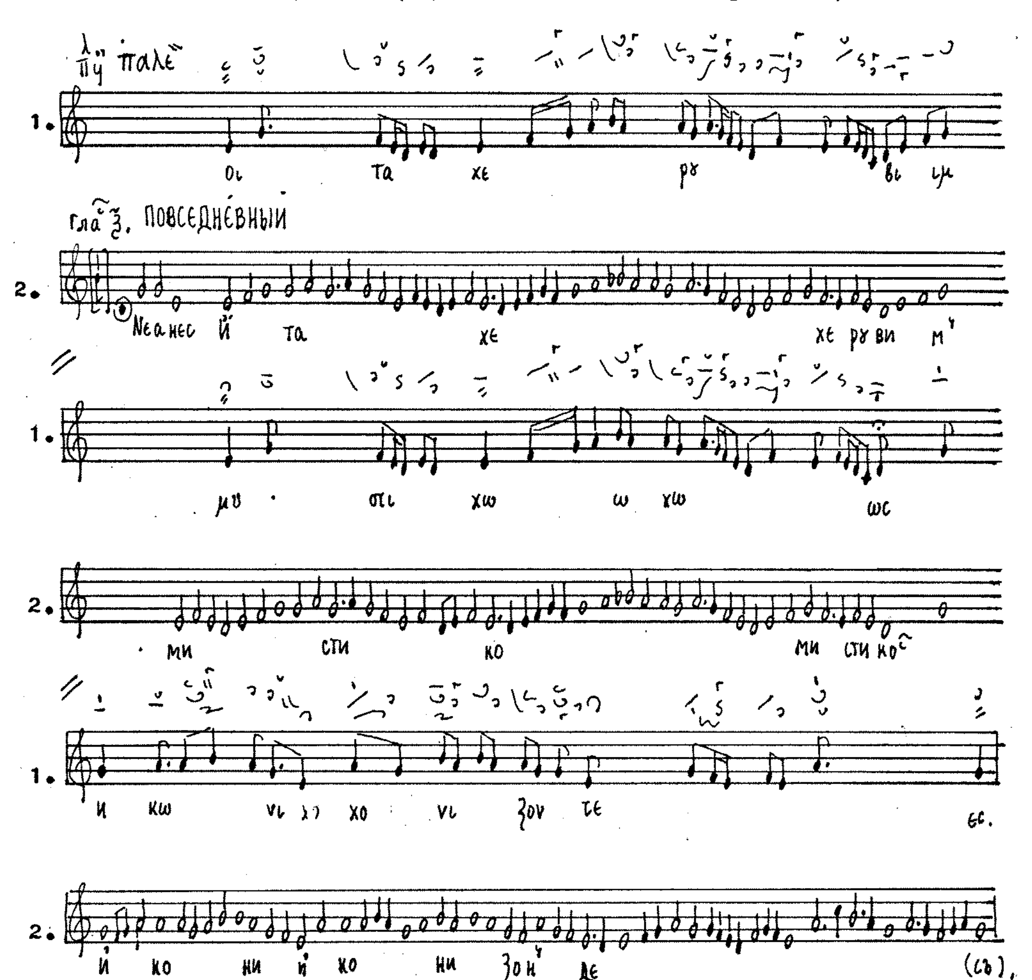
Beispiel 1 (c)



Beispiel 2

1. Ms. PUTNA No 56/544/576 I, f.25ʳ

2. SkII,f.105ᵛ(Quarte aufwärts transponiert)



HRISANTA PETRESCU

THE RELATION TEXT — MELODICAL AND RHYTHMICAL FORMULAS, AN ELEMENT OF CONTINUITY IN THE ROMANIAN POST-MEDIEVAL CHURCH MUSIC

1. We are putting forward the model of a piece of research which brings out into relief the theory of continuity in time and space through the agency of the concordance phenomenon (c.ph.) or concordance tendency (c.t.)overall defining the evolution of the existing relations between the generating texts and the melodical-rhythmical formulas (r:t.-m.r.f.) in Romanian Byzantine and post-Byzantine music.

2. The diversity of the types of collections and chants and the specificity of the modes, and styles of chanting, determines the carrying out of research on the basis of several pilot-texts[1] (their selection is made on account of the frequency of their occurrence)whose circulation is traced back to chants covering 15th-19th century.

3. We establish the levels at which the r:t.-m.r.f. manifests itself. 3.1. The semantic level - the relation between the semantic content of the text and the m.r.f. structure based on the expansive-depressive polarity; 3.2. the syntactic level - the relation between the variation of the context in which the syntactic structures are found and the m.r.f. position, based on criteria that could be regarded as permutational; 3.3. the morphological level - the relation between the morphological function of text elements and the original or varied hypostases; 3.4. the formant-phonetic level - the relation between the areas of formant frequency specific to the languages and the pitch areas used in composing m.r.f.

4. A cross-investigation t⇄m.r.f. based on a statistic examination of the specific elements takes into account the diachronic, synchronic and synchro-diachroniv level and determines the types of r:t.-m.r.f. : of t.-m.r.f. dependence ; of t.-m.r.f. interdependence. Representative ordinary chants, out of the highly frequent texts that of Psalm 14o. verse 1 :Κύριε ἐκέκραξα has been selected[2].

5. At the semantic level we distinghish at least two ways in which the r:t.-m.r.f. manifests itself; 5.1. bet-

ween the general meaning of the text and the m.r.f. catenas. Broadly speaking, the meaning is that of an appeal. The repetition of certain sections can be noticed bringing about a deepening of their meaning. The m.r.f. display a varied outline which in some situations harmonizes with the meaning of the text[3]. The appeal κύριε that opens the chant has an ascending signal-kind of direction; durations generally undergo an augmentation process. Common with the recurrence of the appeal is the compensatory nature of their outline with a generally descending tendency. The deepening of the meaning is achieved through a depressive outline corresponding to the semantic value of the repetition; we notice the stability of the c.t. between the meaning of the text and the mode of existence of the m.r.f. at the r:t.-m.r.f. level, indicated in the example with ⌐¬ ; at the semantic level the existance of the "enjambées"[4] does not affect the concordance, but underlines the strengthening of the appeal.

5.2. From the point of view of semantic value the hierarchization of its components (sections) singles out the section κύριε ἐκέκραξα πρός σέ as the most important.

Along the discourse the musical correspondent, the first two m.r.f. and part of the third included in └┘ , undergoes a process of variation through amplification of an ornamental kind. The phenomenon can be traced in the above mentioned chants, an exception being that of Macarie where to the section consisting of a simple m.r.f. corresponds a variation the other way through diminuation and shifting to other pitch areas within the outline whose meaning remains unaltered. The section ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς σέ (of less semantic value than the first mentioned) to which correspond m.r.f. constitutes the variation of the first one showing a lesser degree of change over against the occurrence indicated with [2] without, however, reaching the initial for[1]. It is difficult, in the Sticherarion tradition at least, to find a rule which governs the relations between the place held within the hierarchy of semantic values and the degree of stability of m.r.f.[5]. Irrespective of whether we talk about a tendency of return to the initial condition or as in Macarie's case, about a compensation, the tendency of informational balancing asserts itself.

6. At the syntactic level at least two ways of the r:t.-m.r.f. can be distinguished. To the clauses set out hierarchically correspond groups of variation. To the main clause κύριε ἐκέκραξα πρὸς σέ corresponds the group of formulas ⌒; to the same text that occurs in the place of the one alloted to the fourth clause corresponds a group of similar m.r.f. varied through amplification. In the position of the second clause, a main clause too, occurs a formula which is an amplification of the second half of group I. It reoccurs, very slightly varied, in a almost symmetrical alternation in the fifth position, following on the resumption of group I and making up a unity with the latter that is symmetrical with the one at the beginning of the chant and separated from it by III. In order to preserve the balance of the development, the synthesis corresponding to the main clause IV, πρόσχες τῇ φωνῇ τῆς δεήσεώς μου (varied I with varied II) occurs in the sixth position. To the subordinate clause in position seven, indicated with V (ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς σέ) corresponds the variation of the second half of I with II into a simplified variant. In position eight a simplified variant of III occurs in the permutational alternation. We can notice the polarization around main clause I which radiates its elements into all other m.r.f. or groups of m.r.s. Alternation of a permutational kind too is a form of manifestation of the concordance relation and can be detected at text level. The c.ph. is also present in Macarie's chant which distinguishes itself through the physiognomy of the model now set up on the sound re and through its separation in time from Greek models. We can notice the interaction between levels, the manifestation within the syntactic level materializing in the semantic. 6.1. A rereading of the text after defining the relation between its syntactic unities and the m.r.f. groups, gives birth to the following sequence of questions : Does the alternation of groups of musical structures with permutation tendency signify their modular nature ? Is this the result of the existence of modular tendency in the basic text ? Does the semantic functional value of the text vary within the frame of new possible syntactic arrangements in the sentence ? The answers could be the object of a piece of research carried out on the basis of a computer program[6], as well as the possible generating of some synthesis chants. 6.2. We notice the almost complete absence of the subject implied in most sentences. The fading out of the individual during the appeal strengthens the semantic value of other syntactic units as κύριε (the attribute of the object πρὸς σέ) or of the predicates ἐκέκραξα and πρόσχες. M.r.f. like the initial one manifest their importance through persistence and stability undergoing, however, a process of slight varying if they preserve their syntactic value as attribute. Corresponding to a subject, the formula assumes the outline which belongs to the text and is placed in a special area of semantic value. To the radiation at text level there corresponds in a complete concordance relation the contamination phenomenon of m.r.f. belonging to syntactic units of lesser importance than the more powerful.

7. The analysis of the r.: t.-m.r.f. at the morphological level brings out into relief certain differences concerning the capacity of the groups of units to determine the m.r.f. 7.1. Important morphological units :

nouns (κύριε, ἡ φωνή, ἡ δέησις) alone or combined with one another, as well as the verbs accompanied or not by pronouns (ἐκέκραξα, εἰσάκουσόν μου) determine m.r.f. 7.2. The derivation of certain formulas corresponding to certain words occurring in the same type of morphological unity is a further argument in favour of the concordance thesis. The formulas corresponding to εἰσάκουσόν μου represent the variation of the second part of ἐκέκραξα Although the kinship in the next occurence is slighter, in the first part of the formula we encounter the sound do in the initial hypostasis as an element of affinity. 7.3. We notice the connections between elements pertaining to certain groups of important morphological units (nouns and verbs). To the verb πρόσχες corresponds the m.r.f. derived through rhythmical or melodical variation from κύριε related to the formula of εἰσάκουσόν μου in its second occurrence. 7.4. The t.-m.r.f. concordance relation manifests itself at the level of the same category of importance of the morphological units constituted in separate strata. The example of πρός σέ is significant for the stratum of units that succeed in determining m.r.f. only by combining morphological types. 7.5. The concordance of the morphological units which polarize the semantic interest determines formulas that radiate into the structure of those lesser in terms of importance. Macarie, too, emphasizes the main elements of the text either through simplification of m.r.f. or m.r.f. components, corresponding to certain important morphological units (the noun Lord which is linked to the verb cry), or through amplification or extension. 7.6. The c.ph. become an element of psalm music. The flexion of the morphological units, e.g. the forms of the verb κράζειν generate, variation of m.r.f. The verbal form ἐκέκραξα turned into ἐν τῷ κεκραγέναι με determines the rhythmical levelling and melodical ornamentation. 7.7. The relationship between the flexion of the morphological elements and m.r.f. variation represents yet another form of existence of the t.-m.r.f. relation. 7.8. Just as the syntactic level, the materialization takes place in the semantic which asserts itself as a level of synthesis.

8. The analysis of the relations between pitch-levels and their durations, raises the question of their relation to the text components viewed at phonetic level[7].

8.1. The phonemes viewed within their context condition the favourite pitch-level and durations that make up the m.r.f. through the agency of formant structures, of the duration of their utterance. We also take into account the intonational structure specific to Romanian which determines the outline of the melodical structure. From the text of Macarie's chant translated from Greek we have used its first segment "Lord, I cry unto thee" - Doamne, strigatam către tine! The r:t.m.r.f. investigation at the phonetic formant level has lead to the analysis of this segment in all eight modes.

Nr.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
1	RE	RE	MI	FA	MI	RE	MI	RE	DO	SI	DO	RE	MI	FA	RE	RE
2	146,83	146,83	164,81	174,61	164,81	146,83	164,81	146,83	130,81	123,47	130,81	146,83	164,81	174,61	146,83	146,83
3	293,66	293,66	329,62	349,22	329,62	293,66	329,62	293,66	261,62	246,94	261,62	293,66	329,62	349,22	293,66	293,66
4	587,32	587,32	659,25	698,45	659,25	587,32	659,25	587,32	523,25	493,88	523,25	587,32	659,25	698,45	587,32	587,32
5	1174,05	1174,05	1318,51	1396,11	1318,51	1174,05	1318,51	1174,05	1046,50	987,76	1046,50	1174,05	1318,51	1396,11	1174,05	1174,05
6	2344,31	2344,31	2637,02	2793,82	2637,02	2344,31	2637,02	2344,31	2093	1975,53	2093	2344,31	2637,02	2793,82	2344,31	2344,31
7	O A	E	I	A	A	Ă —	—	—	E —	—	I —	—	—	—	—	E
8	110 La 110 La 120 Si↓ 120 Si↓ 150 Re↑	110 La 120 Si↓ 150 Re↑	150 Re↑	110 La 120 Si↓ 150 Re↑	110 La 120 Si↓ 150 Re↑	110 La 120 Si↓ 150 Re↑	— — —	— — —	110 La 120 Si↓ 150 Re↑	— — —	150 Re↑	—	—	—	—	110 La 120 Si↓ 150 Re↑
9	500 Si↑ 750 Fa#↑	500 Si↑	⁄ 300 Re	~ 750 Fa#↑	750 Fa#↑	≈ 600 Re↑	⁄ —	≈ —	⁄ 500 Si↑	≈ —	300 Re↑	≈ —	⁄ —	—	≈ —	500 Si↑
10	I 800 Sol↑ 1000 Si↑ 1000 Si↑ ≈ 1200 Re↑	I 1800 La↑	⁄ 2400 Re↑ ~ 2800 Fa↑	1000 Si↑ 1200 Re↑	I 1000 Si↑ ⁄ 1200 Re↑	1500 Fa#↑	—	—	1800 La↑	⁄ —	2400 Re↑ I 2800 Fa↑	≈ —	⁄ — ~	≈	≈ —	I 1800 La↑
11	DO A -	MNE	STRI -	GA -	T AM	CĂ —	—	—	TRE —	—	TI —	—	—	—	—	NE
12	SYNTHESIS: SOUNDS TOTAL AMOUNT: 46; SOUNDS COINCIDENCELESS: 0						POSSIBLE COINCIDENCES: 44; COINCIDENCES: 25 (56,81%)				≈ : 9 (36%); ⁄ : 8 (32%); ~ : 3 (12%); I : 5 (20%)					

8.2. The chart includes: on line (L.)[1] the names of the sounds that make up the m.r.f., on the following 5 the frequences in H_z (in five octaves), on L.7 the vowels, on L.8,9, and 1o the fundamentals and the formant areas as such in which the vowels are formed, on L.11 the text. Against the figures representing the formant frequences on L.8, 9 and 1o we make the denominations of notes together with the pitch-level corresponding to these frequences↑ or ↓ (slight deviations from the pitch-levels of

the respective sounds). We make in order of their importance the instances of affinity between the pitch-levels corresponding to the formant frequence and those in the m.r.f. structure. 8.3.1. With the sign ≈ we make concurrence which tend toward identity. 8.3.2. With /, the tendency of some sounds ↑ to reach for the immediately higher sound. 8.3.3. With ∼∼ the sounds a semitone above or belowe the m.r.f. component. We make with | , the relation of the affinity through fourth and fifth, important intervals in resonance. 8.4. We notice that to all(100%) le sounds which make up the m.r.f. correspond to varying degrees of affinity one or more formant frequences. 8.4.1. Out of the 44 points of possible concurrence, it materializes in 25 (56,81%). The most important concurrences ≈ occur in 9 situations (36%). 8.4.2. How is it that in column (C.)12 we find ≈ against the formants 300 and 2,400 Hz. corresponding to the re↑ sounds when in actual fact only a part fourth relation fa over against do in the m.r.f. corresponds to the generating vowel „i" in C_{11} ? The perturbing influence of consonant t determines the instability of the placing of vowel „i" "settles" naturally in C_{12} on two of the above mentioned formant frequences to concurrence relation being obvious[8]. It is the manifestation of the tendency towards stabilization of the sound followed by a transition in C_{13} (the concurrence manifests itself through / and ∼∼), the sounds re↑ and fa↑ being related to mi in the m.r.f. in the way described above, while in C_{14} sound fa (concerned in the respective octaves are the harmonic 2,4,8, important in making up the sound) corresponding to a 2,800 Hz. frequency is reached, In C_{15} one notices a comeback to the formant areas of 300 and 2,400 Hz. in direct relation to sound re↑ in the m.r.f. Viewing the development of this process in the course of which to vowel „i" correspond do, re, mi, fa in the light of the above mentioned stages of the existence of the sound, the revelation occurs of a movement towards resonance in the higher frequency areas (fa, 2,800 Hz.) in relation to fa in the m.r.f. C_{14} and then of a return to C_{15}. After the articulatory effort made in the chant to produce the syllable „ti" ($C._{11}$) the sound is "lead" and then, the attention of the subconscious being directed towards preparing

the articulary effort for the syllable "ne", comes back to its "natural" place with the concurrence encountered in C_{15}. In the classification compiled following the analysis of the melodical configurations in all eight modes the one in mode 5 holds from the point of view of the value of affinity instances, the last place, manifesting c.t. 8.5. The analysis at the phonetic formant level reveals the existance of the c.r. or c.t. also common to the other levels. The inquiry can also be extended to the relations between the durations of the phonemes in their spoken form and the duration of the sounds making up the m.r.f.

9. The concordance or c.t. as an element of continuity manifests itself constantly in different modes, in successive stages : 9.1. adaptation or composition of music for texts in the original language (Byzantine Greek) resulting in the concordance conspicious in the r:t.-m.r.f. 9.2. in the process of copying, varying determines the accentuation of the tendency of mutual adaptation, the r: t.-m.r.f. working both ways; 9.3. although we have concomitantly pursued the translation into Romanian and the adaptation of the texts[9] to m.r.f. of a more stable nature and verified by practice, the latter have undergone slight modifications according to the particularities of the new text, tendency of non-concordance sets in overcome through adoption of the only viable solution, the composing of new chants there are also present formes persistent elements. 9.4. Later we shall bring out into relief the way in which the c.r. also manifests itself constantly through the pervasion of intonational formulas specific to the modes within the chants, their transformation from amorphous elements into significant structures under the pressure of the text.

10. The establishing on the grounds of formant analysis of the relations between psalms and folk music, of the way of mutual contamination could be an important direction of the investigation. 10.1. The analysis at the phonetic-formant level of as many chants as possible will enable us to set the display limits of the modes in the general musical scale; to define more precisely the forms in which the relations within the mode manifest themselves. 11. The modelling of some m.r.f. synthesized on the basis of the analysis of the formant areas corresponding to the text elements and the comparison with the tunes (m.r.f.systems) to

which these texts are sung will make possible a comparison of those tunes - "formant tunes" (acting as norms) - to the ones which have come down to us historically possible as well as of a corresponding number of pilot tunes,of the m.r.f.,taking into consideration their mode of migration within and between the different types of chants,their migration in time and space,will lead to the decoding of the specific mechanisms through which the text generates the music and music provokes the adaptation of the text,the existence of this procedure constituting the essence of the concordance phenomenon,viewed as an element of continuity.

NOTES

1. κατευθηνθήτω, Ἡ τιμιοτέρα, Θεὸς κύριος, Ἅγιος ὁ Θεός, Δόξα καὶ νῦν

2. Mss.24o1,Biblioteca Naţională din Atena,1453,fol.31 r. Mss.grec 55o,Biblioteca Uniunii Compozitorilor,fond "G.Breazul". Mss.61, Filothei sin Agăi Jipăi, Psaltichia rumânească, 17,Bucureşti,fol.1o9 v,Macarie Ieromonahul,Anastasimatariul bisericescu,după aşezămîntul sistimii noauă,întîiaşi dată tipăritu, Viena,1832,p.1; 3.Egon Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford,1961,p.129; 4. Jørgen Raasted,Voice and Verse in a Troparion of Cassia,in Studies in Eastern Chant,vol.III,London,1973,p.173-176. Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine musical manuscripts in Monumenta Musicae Byzantinae VII,Copenhague,196o, p.162; 5. Miloš Velimirović, The Influence of the Byzantine chant on the music of the slavic countries, in Thirteen International Congress of Byzantine Studies,Oxford,1963,p.11; 6. Nanna Schiodt and Bjarne Svejgaard, Application of Computer Techniques to the Analysis of Byzantine Sticherarion melodies, in Elektronische Datenverarbeitung in der Musikwissenschaft,Regensburg,1967,p.198-2o1; 7. Pierre Delattre, Comparing the phonetic features of english,french,german and spanish, Heidelberg,1965; 8. Valeriu Şuteu, Cercetări bazate pe sinteză,asupra vocalelor româneşti i,e,a,o şi u, in Studii şi cercetări lingvistice,1971,nr.1,p.25; 9.Gh.Ciobanu, Raportul dintre text şi melodie în muzica psaltică românească, in Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie, vol.II,1979, p.259-261; 1o. I.D.Petrescu, Les idiomèles et le Canon de l'Office de Noël, Paris,1932, p.25.

ILONA BORSAI

MELODY-FORMULAS OF GREEK ACCLAMATIONS IN COPTIC LITURGY

It is a well-known fact that the three Anaphorae used by the Coptic Church (St. Basil's, St. Gregory's and St. Cyrill's) were composed first in Greek, and that they began to be translated probably from the middle of the sixth century into the vernacular of the Egyptian people of that time, called later "Coptic". But even after their translation a great part of these Anaphorae remained in Greek up to the present day. It is true, that in the newest period the Coptic Liturgy is often celebrated entirely in Arabic, the actual vernacular of the Egyptian people; but, when celebrated in Coptic, even nowadays "practically all the deacon's biddings or kirugmata, the biddings of the priest and the responses of the choir are in Greek. For example, apart from the kirugmata, such outstanding parts of the Liturgy as the Trisagion, the invitations and responses which precede the Preface, the Sanctus, the Anamnesis, and the formulas of the Consignation and at the blessing with the Sacred Elements are all in Greek. Indeed, almost fifty per cent of the oral part of the Coptic Liturgy is in Greek."[1]

This "oral part" is performed in Coptic rite usually in melodious form. The melodies of this Chant were - and they are up to the present day - handed down exclusivement by oral tradition; therefore they can be studied only with ethnomusicological methods, as: recording of many variants, musical transcriptions, analysis, systematization, comparison. It is a long processus which must be done with each melody, if we really want to get acquainted with them.

Since the Greek texts are so numerous in the Coptic Liturgy, it is impossible to present them all in the frame of this short communication. We chose for this occasion some of them connected with the chief melody-formulas of the Anaphora of St. Basil.

The shortest and the most frequent Greek acclamation of the whole Coptic Liturgy is obviously "Kyrie eleison". It appears with different melodies according to its place in the "musical drama" of the Liturgy. For instance:

1/ Just at the beginning, a basket is presented to the priest, containing three, five, seven or more loaves. While he chooses the best one, the congregation sings "Kyrie eleison" 41 times, repeating a unity of three Kyries 13 times, with following melodic schema (Ex. 1.): a/ ascending motive from the basic tone to the upper third; b/ turning around the third and the fourth; c/ descending motive from the third to the basic tone, touching meanwhile the fourth too. After the 13-th repetition follow the two last Kyries: the first identic with motive a/, the second a very enlarged variant of c/ This last one is sung more slowly, in Tempo Rubato, while the precedents are always in fixed rhythm. - The tonality of this small range melody with its diminished fourth and fifth is very frequent as well in the Chant of the Coptic Liturgy, as in the folk-songs of Egyptian fellahs[2].

2/ Another kind of "Kyrie" can be heard interrupting the great Prayer of Thanksgiving from the beginning of the Liturgy, as well as the Prayer of the Gospel and the Three Greater Intercessions[3]. The essential line of this melody is a movement from an axis one step upward, then descending till the lower third of this axis. It is similar with the motive c/ of our precedent example, but in other rhythm, in Tempo Rubato, with many embellishments - all this gives her a different character. (Ex. 2. a.) Sometimes it can be heard just reduced to its essential line (Ex. 2. b.).

The same melody-formula appears at the end of the dialogue which precedes the Prayer of Thanksgiving, the Prayer of the Gospel and the Three Great Intercessions: the priest invites the congregation to prayer with the Coptic word "Shlil" (Pray); when another priest concelebrates with him, he repeats it in Greek: "Evloghison"; when there are many priests concelebrating, he tells: "Evloghite". The deacon repeats it in other Greek terms: "Epi prosevchi stathite". The Priest continues in Greek:

"Irini pasin" (Peace be with all) and the congregation answers: "Ke to pnevmati sou"(And with thy spirit). We present this last Acclamation in two variants: one with many embellishments (Ex. 2. c.), the other in a more simple performance, in which the essential line of the melody can be better observed (Ex. 2. d.).

In the majority of cases this formula is sung in the same tonality as our first example; but, because the intonation of the singers is very variable, this same formula can be heard once with half tones, another time with 3/4 tones, or even with major seconds too. (This remark is valuable for the great majority of Coptic melodies). The signs in paranthesis in our examples 2.a. and 2.c. want to present the different possibilities of their intonation.

3/ The melody-formula of our Ex. 2. has a special variant for the Kyries of greater feasts, called the "joyful tone" (Ex. 3. a.). The essential line of its first part corresponds to Ex. 2., but with a different rhythm, and performed always in Tempo Giusto. Its second part - having its final tone on the axis - is similar to the middle part of Ex.2.a. - differing also in rhythm and tempo.

On especially solemn occasions, this "joyful tone" can be performed with its so-called "long melody": enlarged by intercalated syllables formed from the vowels and diphtongues "o-wo" (Ex. 3. b.).

4/ The phenomenon of intercalated syllables is very characteristic to the Coptic chant, especially in its hymns[4]; sometimes they are used in some Greek Acclamations too. For instance: a series of vowels and diphtongues "e-ye" are intercalated at the end of the Acclamation sung by the congregation after the Intercession for the Dormants. It begins in Coptic: "Their holy blessings be with us all, Amen" and continues in Greek: "Glory be to Thee, Lord. Lord have mercy. Lord have mercy. Lord, give Thy blessing. Lord spare. Amen." (Ex. 4. a.).

From the fifth line of this example appear the motives of the characteristical ending formula used during the Commemoration of the Saints and the Fraction. The same

motives resound in the Greek dialogue preceding the Fraction: "Peace be with all! - And with thy spirit!" (Ex. 4. b-c.). The first part of this formula (beginning from the second lines of both these examples) is characterized by a descending pentachord between the upper fourth and the lower second; its second part (from the 3-4. lines of both examples) begins with a circular movement around the final tone, repeats this movement with an upper-second sequence, and descends from the fourth to the final tone in a syncopated rhythm, repeating this last motive in a lower-second sequence.

5/ The characteristical ending formula of the Prayers and Acclamations of the Consecration of the Chalice, of the Epiclesis and of the Seven Little Intercessions[5] resounds in the threefold Kyries of these parts (Ex. 5. a.) as well as in another Greek acclamation, after the fourth Little Intercession: "Have mercy upon us, O God, the Father Almighty" (Ex. 5. b.). This melody-formula begins with a common chord ascending from the lower to the superior third; its second motive moves from the axis till the lower third; its last motive, after a similar beginning to the first one, descends gradually from the superior third till the lower second, repeats this descending tetrachord in a lower second sequence, then ends on the axis.

6/ In the part wich precedes the Communion, the Coptic Liturgy is especially rich in Greek phrases - some of them identic with those of the Byzantine rite. For instance: before the Prayer of Submission unto the Father, the deacon says: "Tas kefalas ymon to Kyriou klinate" (Bow your heads to the Lord), and the congregation answers: "Enopion sou Kyrie" (Before Thee, Lord); the Prayer of Absolution to the Father is followed by this dialogue: Deacon: "Let us attend with the fear of God." - Priest: "Peace be with all." - Congregation: "And with thy spirit!" (Ex. 6. a.-c.). After some secret prayers of the priest the deacon says, raising the Cross: "Sotheis amen. Ke to pnevmati sou. Meta phobou Theou proschomen." (Saved indeed[6], and with thy spirit. Let us attend God in fear); the congregation answers with bowed heads, singing a triple Kyrie (Ex. 6. d.). The priest picks up the central part of the loaf, lifts it up, his head bowed down, and proclaims: "The holy unto the holy" (Ex. 6. e.); after that he makes the sign of the Cross over the Chalice (Consignation) and says: "Evloghitos Kyrios Iesous Christos Yios Theou aghiasmos Pnevma aghion Amen." (Blessed be the Lord Jesus Christ, the Son of God, the sanctification of the Holy Spirit. Amen.); the congregation answers: "Eis o panaghios Patér, eis o panaghios Yios, en to panaghion Pnevma. Amén". (One is the All-holy Father, One is the All-holy Son, One is the All-holy Spirit. Amen). Before the Commixture we hear again the dialogue "Irini pasin - Ke to pnevmati sou", then the Priest says in Greek: "The holy Body and the Precious True Blood of Jesus Christ, the Son of our God. Amen." (Ex. 6. f.).

All these texts are connected with the variants of a same melody-formula, partly similar with that of our Ex. 5., but without sequence, having only the second descending tetrachord of the precedent.

In the solemn moments of the Elevation, Consignation and Commixture, the Greek texts of the Priest - and sometimes the answers of the congregation too - are sung with a specially enlarged melody. This melody is enlarged in two senses: a/ in time - repeating a same motive 4 times in lower second sequences; b/ in range: moving between the upper and lower fifth, in the frame of an octave - a phenomenon we meet very rarely among the Coptic melodies. Two variants of this enlarged melody-type are presented in our examples 6.e. and 6.f. - this latter only with its beginning.

As we see, the melody-world of these Greek acclamations corresponds entirely to those parts of the Coptic Liturgy in which they appear. It would be now the task of the Byzantino-musicologists to examine, in which measure we could find similarity between these melody-formulas and any kind of Byzantine melody.

N o t e s .

1/ Burmester, O.H.E. KHS- : "The Greek Kirugmata, Versicles and Responses, and Hymns in the Coptic Liturgy." Orientalia Christiana Periodica, Vol. II.(1936), nr.3-4, p. 363.
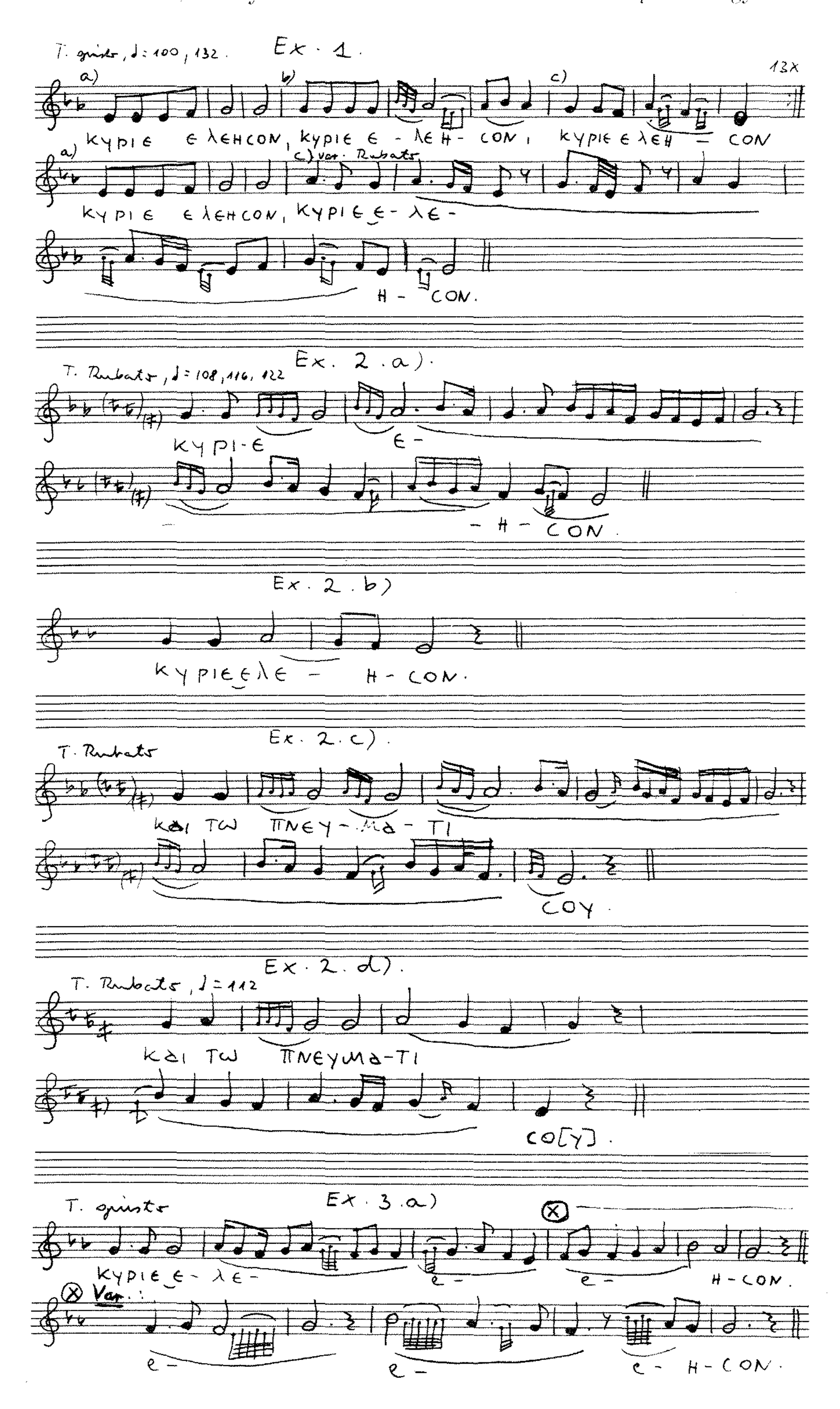
2/ See for instance: Borsai, Ilona: "Mélodies traditionnelles des Egyptiens et leur importance dans la recherche de l'ancienne musique pharaonique." Studia Musicologica Acad. Scient. Hung., Tomus 10 (1-2) 1968, p. 87-89.
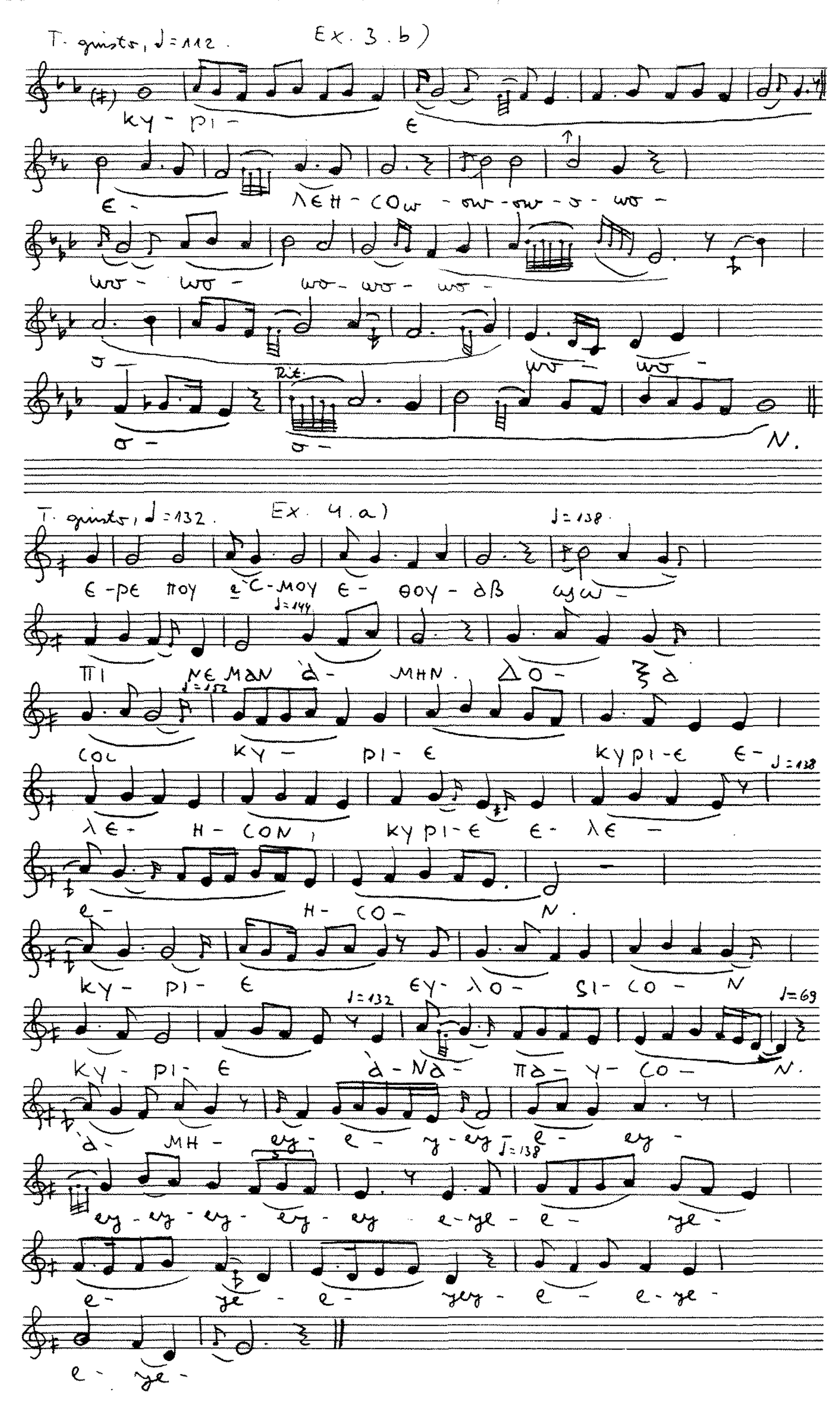
3/ The "Three Greater Intercessions" between the Gospel and the Creed, as the "Seven Little Intercessions" between the Epiclesis and the Commemoration of the Saints show some similarity with the Great Litany (Ektenia), and the latter with the Insistent Litany of the Byzantine rite, but they have a more developed structure.
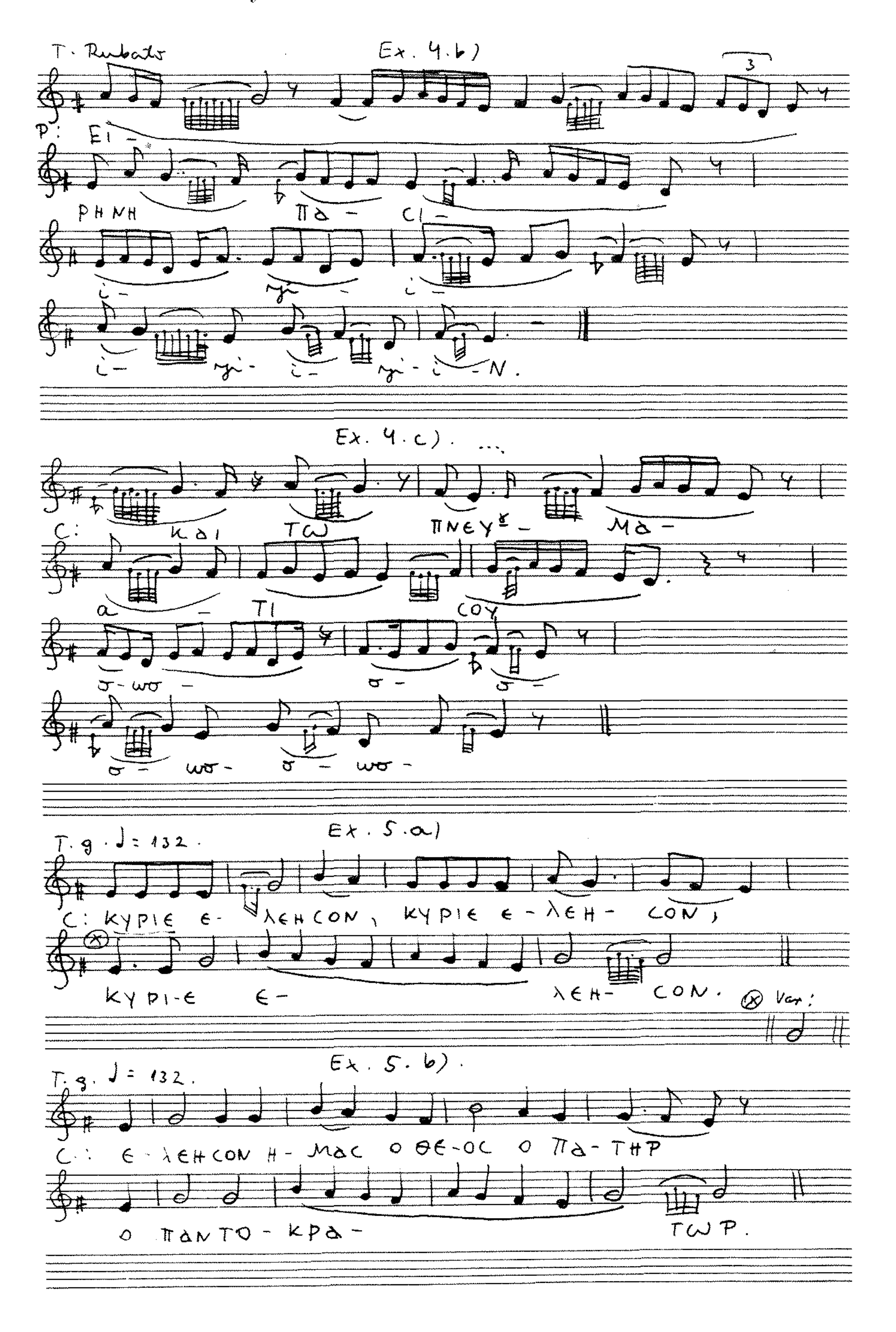
4/ This subject was treated several times in the author's precedent works, like: "Mélodies traditionnelles ..."(see Note 2), p. 82-84; "Le tropaire byzantin 'O Monogenés' dans la pratique du chant copte." Studia Musicologica Acad. Scient. Hung. 14, 1972, p. 339-340; "Caractéristiques générales du chant de la messe Copte", Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca, Cairo 1970-71, p.441, etc.
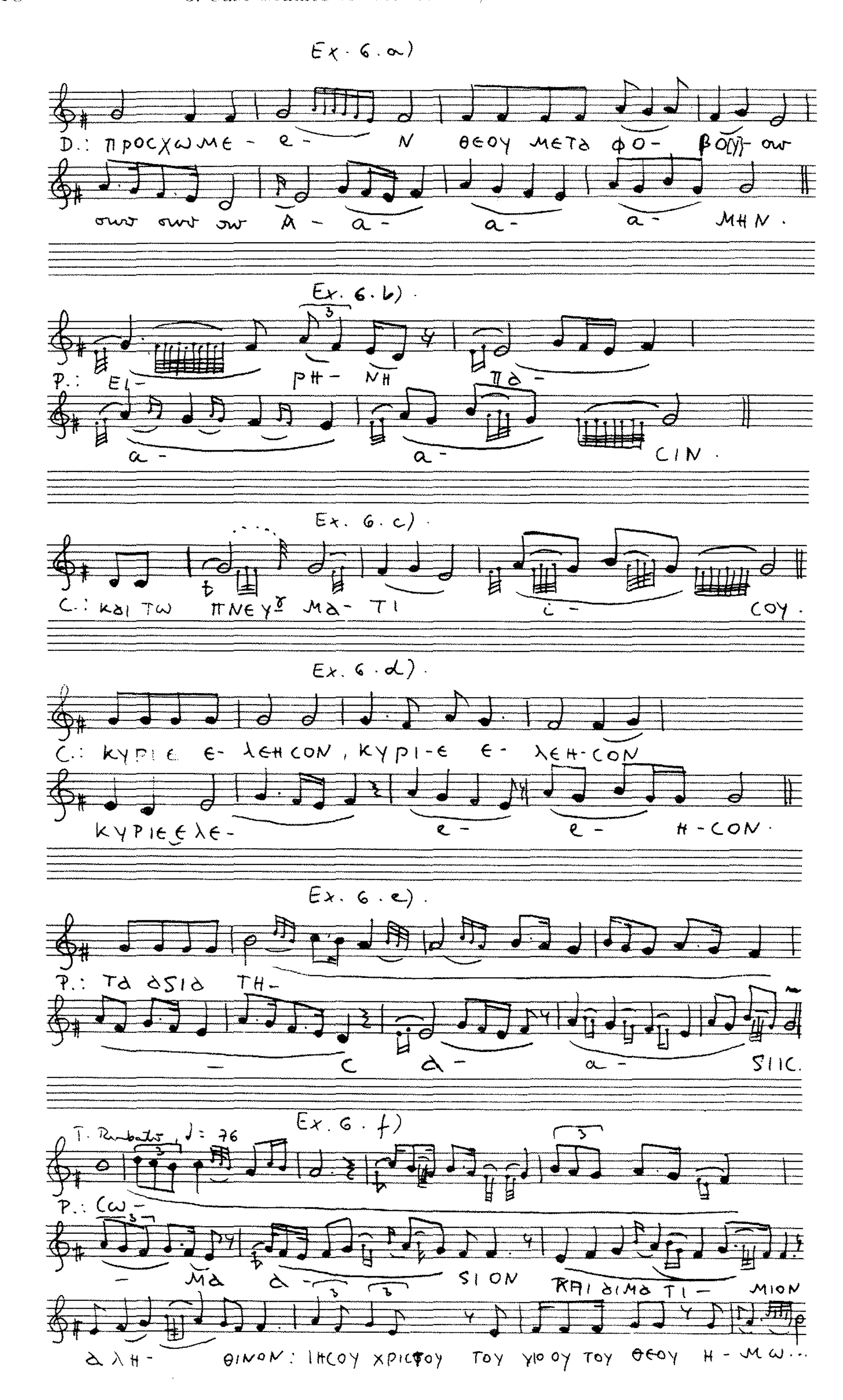
5/ See Note 3.

6/ Concerning the different possibilities of the first phrase's translation, see Coquin, René-Georges: "Les formes du participation du peuple dans le rit copte." Extrait du Proch-Orient Chrétien 1968, p. 9.




T. giusto, ♩=112.
Ex. 3. b)
T. giusto, ♩=132.
Ex. 4. a)


T. Rubato
Ex. 4. b)
Ex. 4. c)
T. g. ♩= 132.
Ex. 5. a)
Var:
T. g. ♩= 132.
Ex. 5. b)



THERESIA KAPRONYI

FIRST TONE-TROPARION MELODY-TYPE IN HUNGARIAN GREEK-CATHOLIC CHANT

As it is known, the Hungarian people originally lived in the region of the Ural-mountains. During its migration (V-IX.centuries) on its changing quarters in the so-called "Meotis-region" (between the Caucasus, the Caspi-lake and the Black Sea) this people had many contacts with the Byzantine Empire and even with the Christendom of Byzantine Rite. Arriving in Pannonia in the second half of the X-th c., the Hungarian found there the remnants of the Cyrillo-Methodian mission. In South, around the rivers Temes and Maros, they mingled with Bulgaro-Slaves belonging to Byzantine rite. Transylvania - the eastern part of the area inhabited by Hungarians - under the guidance of its leader Gyula was attached entirely to the Oriental Church, and got a hierarchic organization in the person of Hierotheos, the Byzantine missionary bishop.

During the reign of the Árpád-dynasty (XI-XIII.c.) the Byzantine and the Roman rites were living together peacefully in Hungary; but between the XIV-XVII.c. the deep antagonism between East and West led to an almost entire liquidation of the Hungarian Christendom of Byzantine rite. However, some sporadic sources testify that in the XVI-th c. still existed communities belonging to Byzantine rite, which wanted to use the Hungarian language in their liturgy. The unions with Rome (1596 Brest-Litowsk, 1646 Ungvár-Užhorod) and the ecclesiastical organisations which followed them, contributed to the survival of these communities. Finally, in 1912, the Holy See established an independent diocese for them at Hajdudorog, with the bull "Christifideles Graeci".

Officially these communities had to celebrate their liturgy in Old-Slavic language; but many data testify that in practice there were always tendencies for the liturgical use of the Hungarian language. From the end of the XVIII-th c. we have many manuscripts containing liturgical texts translated into Hungarian, and from 1833 such kind of texts appear in publications too.

From the end of the 18.-th c. appear a great number of hand-written "Irmologions" with musical notations, all in Old-Slavic language. Only John Juhasevič (1741-1814) left behind more than 30 such Irmologions. After a lot of similar manuscripts, in 1906 Reverend John Boksay, director of the Cathedral Choir in Ungvár (Užhorod) and Joseph Malinič, cantor of the same cathedral, published together the first complete collection of liturgical chant used by the Greek-Catholics of Carpath-region. This collection was published at the same time in two different volumes: one with Old-Slavic text: "Cerkovnoje Prostopinie"; the other in Hungarian: "Egyházi közének". Both are basic works for the study of these melodies. Since they were exhausted long ago, a new edition of the Old-Slavic version was prepared in Czechoslovakia from Štefan Papp and Nikifor Petraševič, published at Prešov in 1970 with the title "Irmologion". This new edition was published with latin characters, in a different order, and with some changes in the rhythm of the melodies.

The work of Boksay-Malinič pretends to present the melodies used on the territory of the Eparchy of Munkács (Munkačevo). In the past this eparchy was very large, including the actual eparchies of Eperjes (Prešov, Czecho-Slovakia), Nagyvárad (Oradea), Szamosujvár (Gherla) and Máramaros (Maramureş), (last three now in Roumania), Hajdudorog (Hungary). Since the melodies usually were and are handed down much more by oral tradition then by any written or published book, even in the actual practice we find many variants of almost each melody-type according to different regions or localities.

To give just an idea about the living tradition of Greek-Catholic chant of Hungary, we chose one melody-type: that of the Troparion of the First Tone, to present it from one side as it is written in the chief publications or manuscripts, from other side as it sung in the actual practice.

Our examples are based on the following sources:

I. Printed matter:
The three books of Boksay-Malinič. Abbreviations-signs: BMO (Old-Slavic), BMH (Hungarian), BMS (Slovakian).

II. Manuscript:
István Orosz: Collection of Hungarian Greek-Catholic Chant. (Abbr.: OI). Besides the melodies published by BMH, this collection contains many variants from oral tradition too, from the region of Szerencs (Borsod), Debrecen (Hajdu), Máriapócs (Szabolcs), etc., where the author worked as cantor. The greatest part of this manuscript was written between 1936-1940, then completed till 1976. Actually it is in the possession of the Musicological Institute of the Hungarian Academy of Science.

III. Transcriptions made from recordings of the living tradition:

A/ Recordings made in 1972-1973 with cantors or communities from the following localities:

Beregdaróc (Szabolcs). Abbr.: Bd.
Buj (Szabolcs). Abbr.: B.
Hajdudorog (Hajdu). Abbr.: H.
Mucsony (Borsod). Abbr.: M.
Pocsaj (Bihar). Abbr.: P.
Sajószöged (Borsod). Abbr.: S.
Tornyospálca (Szabolcs). Abbr.: T.

B/ Recordings made with priests in 1978 and 1981:
Gábor Keresztes (Abbr.: KG), the actual teacher of Greek-Catholic chant on the Seminary of Nyiregyháza. From his childhood on he knows the tradition

of Komlóska (Zemplén), then he completed his studies at the Seminary.
János Járási (Abbr.: JJ.) From his chilhood he learnt the tradition of Sátoraljaujhely (Zemplén), at the Seminary that of Nyiregyháza, then he made acquaintance with the traditions of the villages where he worked: Pácin (Zemplén), Beregdaróc, Sajószöged (see above).

Comparing all these sources, the melody-type of the First Tone Troparion of the Hungarian Greek-Catholic tradition seems to have following characteristic features:

1/ It is a melody moving within a pentachord, with a minor third.

2/ In its full form, we can distinguish in it five different melody-lines. The most constant elements from these are: the Beginning (I.), the Final (V.), and the Penultimate (IV.) line-types. Nr.II-III. can be repeated many times, or one of them can even be missing - on dependence from the number of the text's lines.

3/ Analysing each one of these melody-lines, we find the following:

I. Beginning-line (Ex.1.): Ascending movement from the basic tone till the fifth, turning meanwhile around the third, and descending finally to the fourth. In the ascending part the second third, the fourth and the fifth can be repeated many times, to the number of the text's syllables. The final fourth is usually strengthened by its upper changing note (see examples b/ and c/).

II. Second line-type (Ex.2.): Gradually descending from the fifth till the second, gradually ascending from the second till the fifth, then again a gradually descent till the second. This second descent differs from the first in its rhythm. - In the living praxis this melody-line can be modified in following ways:

- the last gradually descent is broken by a third leap (2.b.)
- the first descent is substituted by a turning around the fifth, with its lower and upper changing notes (2.d.)
- the first descent is broken by a leaping changing note (2.e,h.)
- the ascending motive does not reach the fifth, but it returns after the fourth (2.e-f.)
- the last descent is enlarged till the final tone, then the melody returns to the second (2.f-g.)
- there is only one descent, with a third or fourth leap downwards instead of the second descent (2. h, c.)
- the melody-line consists only from one descent, then it returns immediately to the last second (2.i.)

III. Third line-type (Ex.3.): The musical content of Ex.3.a-b. is very similar to the Beginning-line, with the difference that its first two notes lie higher with a third then those of the line I. The variants of this line-type show a much greater variety, then those of the line I., for instance: between the fifth and fourth there is intercalated an ascending trichord from the third to the fifth (3.c.); between the last fifth-fourth step there are intercalated leaps from the seventh to tho fifth (3.d.); or a common chord from the seventh to the third (3.e.). In other variants the first part of the melody descends till the basic tone (3.f.), or the first two tones are missing (3.g.).

IV. Fourth line-type (Ex.4.): If it is preceded by line-type III., it begins with a descending step from the fifth to the fourth (4.a-e.); if it is preceded by the line-type II., it begins with an ascending step from the third to the fourth. In both cases this melody is continued like line-type II., with the difference, that it does not stop at the second, but it descends till the basic tone. - There are some variants which end this line at the third (4.j-k.).

V. Closing line-type (Ex.5.): It is a gradually descent from the fifth till the basic tone, the fifth being preceded by a recitation on the fourth. This recitation itself can be preceded by the second, or by

the second and the third (5.i-k.). - The final tone is often strengthened by its lower changing tone (5.g-h, j-k.). - The penultimate tone appears often with different embellishments (5.d-f.) - In some variants we can hear an emphatic leap from the fifth to the seventh (5.c.).

In our Ex.6. we give a general survey about the structure and the melody-schema of this First Tone Troparion. With the help of this schema we can better realize, in what an organic way this melody was developed. According to their musical content, its lines represent the following structure: A B Av Bv1 Bv2. In each line there are tones which can be repeated many times according the numbers of syllables. These repetitions occur mostly on the fifth, or on the fourt, or - most rarely - on the third.
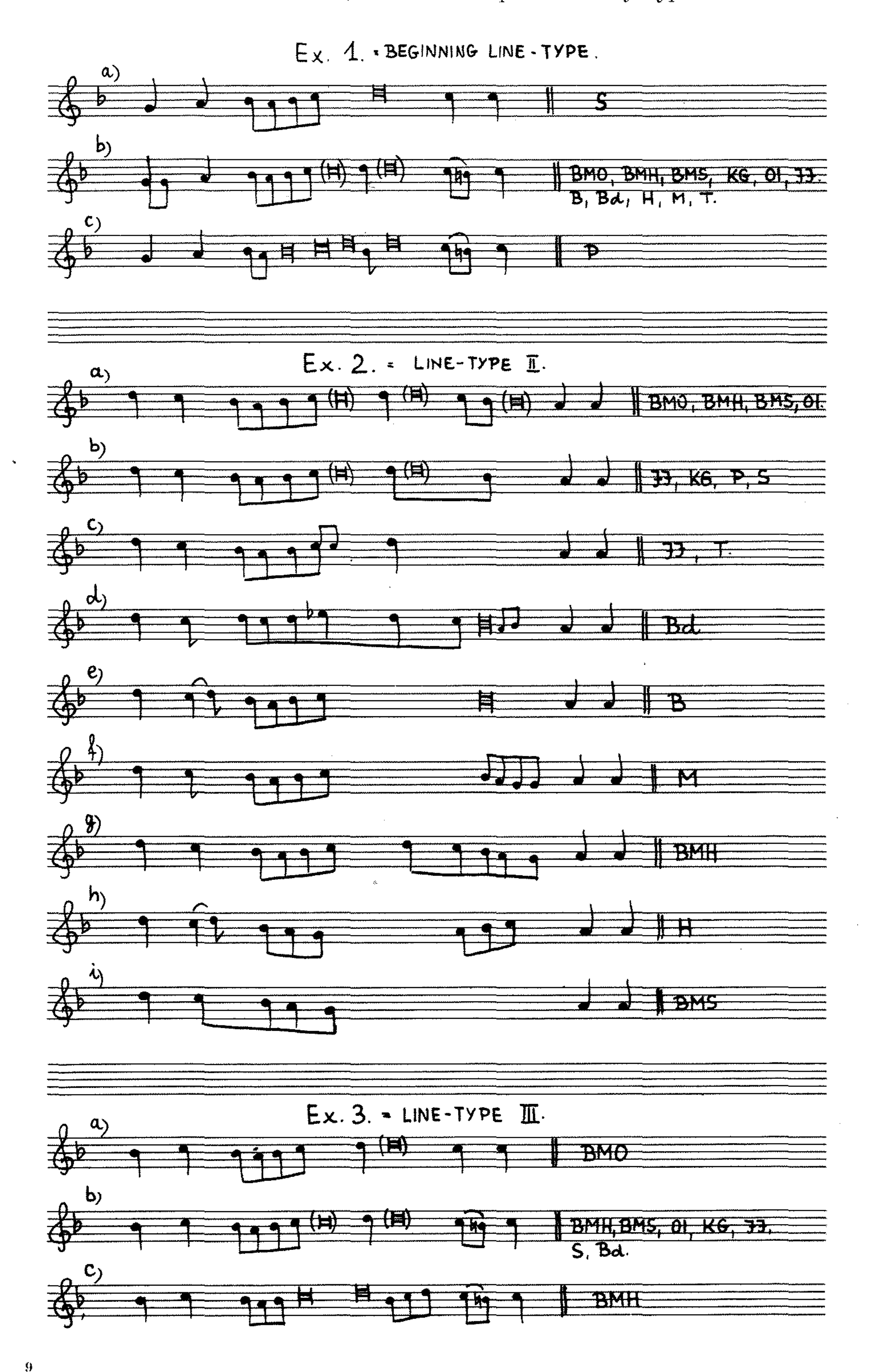
In the practice of the oral tradition sometimes we do not find the forementioned structure, Between the Beginning and Closing line it is repeated many times a certain line-type, which is the mixture of the lines II-III. (Ex.7.) - In other cases the line-type IV. is repeated instead of the lines II. and III. (So, for instance, Ex.4.e.)

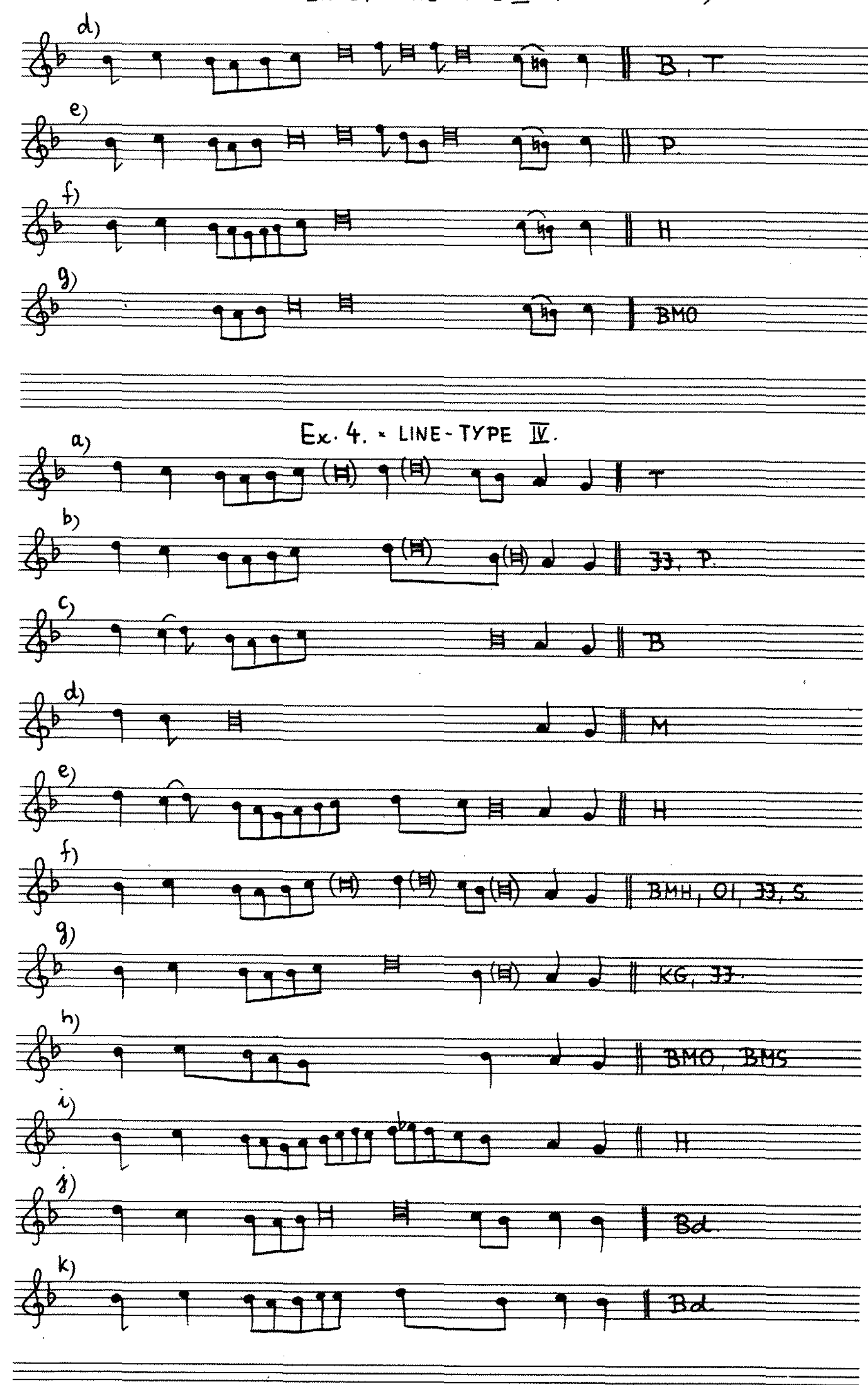
The same melody-type is used for the First Tone Kontakions too.
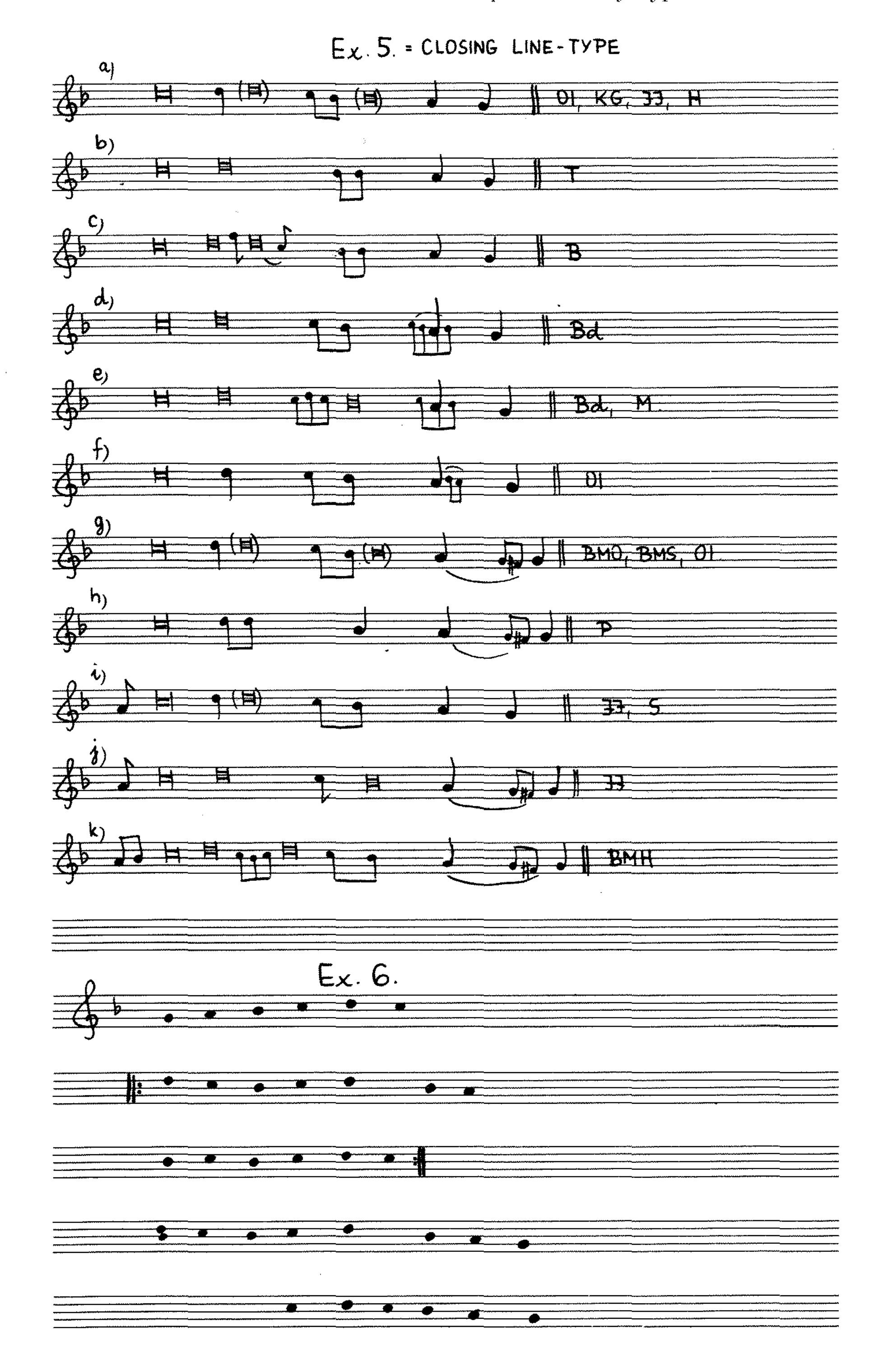
The Doxologies intercalated between the strophes of the Troparions, as the so-called "Entrance-Verses" have a similar melody, but in a most concentrated form, with one- or two-lines structure. In the two-lines form the Beginning-line is followed by the line-type IV. (Ex.8.).- The one-line form is composed of the first motive of the Beginning-line, and the last motive of the Closing-line, (Ex.9.) - representing in this way quasi the "summary" of the Troparion-melody.
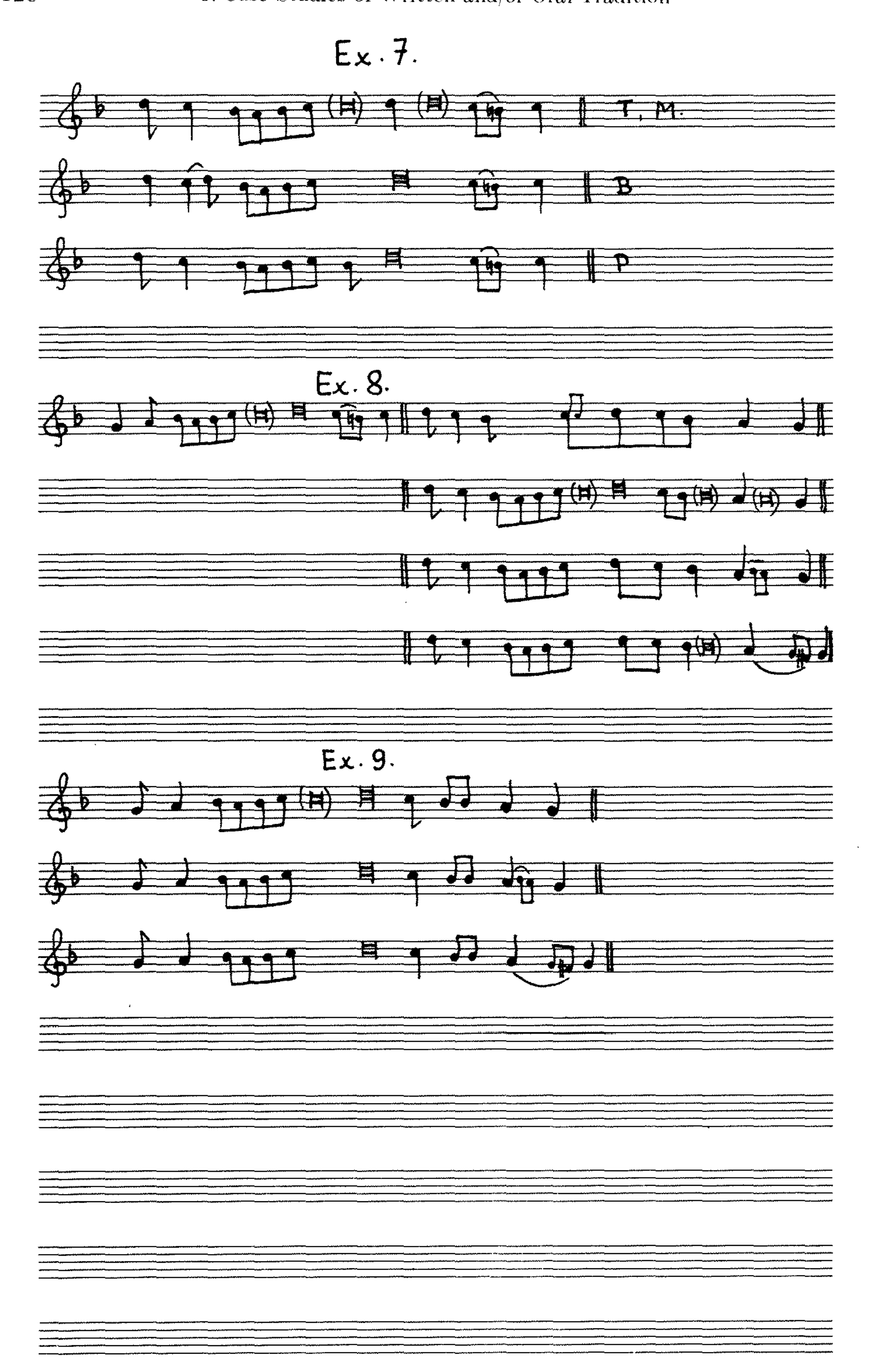
\+ + + + + + + +

A detailed historical survey concerning the Greek-Catholic Church of Hungary can be found in the book of Dr. Imre Timkó (the actuel bishop of the Eparchy of Hajdudorog):"Keleti kereszténység-keleti egyházak" (Oriental Christendom - oriental Churches), Bp.,1971.




Ex. 3. = LINE-TYPE III. (CONTINUATION)
d)
B, T
e)
P
f)
H
g)
BMO
Ex. 4. = LINE-TYPE IV.
a)
T
b)
JJ, P
c)
B
d)
M
e)
H
f)
BMH, OI, JJ, S
g)
KG, JJ
h)
BMO, BMS
i)
H
j)
Bd
k)
Bd


Ex. 5. = CLOSING LINE-TYPE
a)
OI, KG, JJ, H
b)
T
c)
B
d)
Bd
e)
Bd, M
f)
OI
g)
BMO, BMS, OI
h)
P
i)
JJ, S
j)
JJ
k)
BMH
Ex. 6.



DISCUSSION

(SUMMARY)

The symposion was arranged as discussions of communications which had been distributed in advance to the participants; only a couple of papers which had come in too late to be included in the 'dossier' were read *in extenso*. Consequently, the 'official' session (Monday, October 5) and two informal sessions at the Institut für Byzantinistik und Neogräzistik (October 7 and 9) provided unusually favourable conditions for discussing the problems raised by the dossier of the symposion. More than seven hours of discussions were tape-recorded. Of course, even a brief abstract of these would be far too long if the abstract were to follow the to-and-fro of the discussions, with their constant return to topics already dealt with earlier. My report will therefore concentrate on the main issues of the discussion, without trying to reflect its actual order.

The very theme of the symposion invited to a general discussion of Tradition and Traditions:

Hannick pointed out that there is a tendency to overstress the continuity and stability - an attitude which is perhaps most marked among the ethnomusicologists: We tend to consider the medieval Byzantine music as one 'monolithic' structure, and forget how rapidly local traditions (e.g. the singing in one monastery) may have changed, and how narrow is the field covered by our sources. The MSS tell us about the shape of melodies, but little about performance and musical aesthetics. For the oldest period (before 1000), the lack of Byzantine sources is only somewhat counterbalanced by what we can learn from Slavic, Georgian, and other traditions of supposed Byzantine origin.

Schlötterer, describing the Byzantine period as one of written *and* oral tradition, stressed the importance of

ethnomusicological experiences, also as concerns the stability of oral traditions. It is now possible to study oral traditions which cover 50-70 years (a short period, but more than one generation of singers!) - e.g. from Karpathos, where the tradition is remarkably stable. The possibility of a long, oral tradition should not be underestimated.

Ciobanu ('un partican de la tradition') mentioned Transsylvanian church music as a case of longlived oral tradition: In the midst of folkmusic with pentatonic and præ-pentatonic scales the Roumanians of Transsylvania have preserved the scales and formulas of Orthodox chant, although their church has been united with Rome since 1700. Cf. also the material described in Kapronyi's paper. In Bulgaria, Roumania, Hungary, etc. the melodic formulas have been adapted to suit the musicality of each language - but the structure of the modes has been preserved. A parallel phenomenon is the sporadic use of Greek language in Coptic, Finnish, Russian, Roumanian contexts (Hannick: also in Georgian, where Greek incipits are still given for Prosomoia). In short: The Byzantine tradition is multiple and has had a much greater influence than we generally believe.

Referring to the many local traditions of the Slavonic area (the rospevs), Hannick asked about similar phenomena in Byzantium: Would it be possible to establish local 'dialects' of Byzantine chant, differing from each other in their preference for some melodic formulas, or may-be in their variants of common-stock formulas? Raasted: To answer such questions, we need some kind of general 'formula repertories'.

Agapitos approached the different ways of singing from a functional point of view: There must have been considerable differences between the chanting of the great churches and that of a small village church with its very limited means. The phenomena of Exegesis and Isocratema might with profit be considered in this aspect.

Raasted mentioned headlines which speak of a performance μετὰ χειρονομίας (implying performances without) and took this coexistence of different ways of performing

the same pieces as reflecting, also, various degrees of festivity.

In this connection, Stathis referred to the three different kinds of psalmody: the melismatic παπαδικὸν μέλος (Amomos, Polyeleos, Κύριε ἐκέκραξα etc.), the Heirmologion and Sticherarion - all of which have 2-4 ways of singing (slow, more slow, quick..). So, in Byzantine music there is a plurality of singing.

The Amomos-settings described in Touliatos-Banker's paper made Hannick renew his question about local traditions. Stathis gave a brief survey of the numerous Amomos-settings (15th-19th cent.) and pointed out that these Post-byzantine settings had many features in common, esp. in the motifs of the syllabic verse-beginnings, being thus a clear case of continuity from Late- to Post-byzantine traditions. Raasted mentioned one specific case: In Hrisantha Petrescu's older examples of Κύριε ἐκέκραξα, the formula on ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς σέ (formula "V" in her analysis) is the classical cadential formula of Protos psalmody, the early existence of which has been shown by Strunk.

The recitation formulas of the Amomos-settings reminded Hannick of other kinds of psalmody, e.g. the ᾨδαί. Raasted found a similarity between Psalmody, Doxology, and Kyrie ekekraxa (Protos, from Sinai 1255) and pointed out that the same structure was to be found in Kapronyi's examples (Troparia and Doxology of Protos); add to this that several of the opening formulas are also used in the Stichera - and we begin to have a case for the Sticherarion style as having its roots in psalmody.

The interplay between written and oral tradition was discussed, mainly, in connection with the papers by Engberg and Stathis:

Hannick wanted to know details about the printed books from which the recorded ἐκφωνήσεις had been done, and referred to his own experience of how irritating it is to read from unfamiliar editions with differences of punctuation. Engberg had not been able to check this aspect during her field-work; but Raasted felt convinced that the recordings themselves would reflect the underlying punctuation - at least as to the difference between the modern

("grammatical") and the earlier ("rhetorical") punctuation system.

Agapitos believed that the anagnosts would normally know the texts by heart (having the books before their eyes only in case something went wrong), and was therefore unwilling to accept the idea that the punctuation of a particular edition played any important role during the actual recitation. As a parallel case he mentioned Yugoslav singers who sing thousands of verses from memory, accompanying themselves on the lyra - but if the lyra is taken away from them, they cannot recite! The lyra - and the book - just had to be there.

Schlötterer, similarly, spoke of the 'psychological function' of the book - the feeling that you have before your eyes something which represents the Tradition.

Stathis referred to actual practice in the Oecumenical Patriarchate, where it is prohibited to sing from the books; the singers must have rehearsed in advance. Hannick, oppositely, applied to the old provisions about singing ἀπό διφθέρας, and Schlötterer, finally, saw in the numerous uncorrected mistakes of the MSS yet another feature speaking against the idea that the actual singing depended on details of the written-down melodies.

Stathis's paper on the Exegesis dealt with another aspect of the relation between the written musical page and actual singing. Raasted found most of the examples in the first five pages of the paper to be dealing with nuances of rendering of the musical phrases rather than with real Exegesis. This is also the impression one gets from Akakios's terminology (γουργουριστά, χιμιντριστά, καταβατά· apparently referring to different ways of emission of the voice). The cases quoted in the note on the third page are to be understood as different degrees of precision in spelling out (cf. e.g. the way in which Borasi and Karas use grace notes and clusters of ultrashort notes to spell out the most subtle inflections of the voice). But even so, there seem to be indications of an oral tradition of real Exegesis - cf. the very notion of "difficulty" connected with formulas which from a notational point of view are quite simple.

Angelopoulos demonstrated two ways of singing the Little Doxa on the basis of the same neumatic text, thereby leading up to an ardent discussion with Adamis and Stathis. Among the main elements of this discussion, the following should be noticed: Stathis's wish to distinguish between "the genuine tradition of the Church" (in matters of exegetical procedures) and "a manner of singing which every singer could do and which had nothing to do with real exegesis"; and Angelopoulos's interest in demonstrating that he was talking about a tradition which was no private interpretation but had been taken from the Psaltai in Constantinople.

Ciobanu recommended renewed comparative studies of Chrysanthine and pre-Chrysanthine musical MSS, mentioning the treatment of the Seisma as a good case.

In the very fact that our Greek colleagues could disagree profoundly about the nature of what was going on in their contemporary musical practice, Raasted found an interesting and suggestive parallel to the medieval chant which we are trying to understand.

A recurrent theme of the symposion was the question of chromaticism and chromatic modes. A variety of observations seemed here to indicate that the Deuteros modes (including the Nenano species) were chromatic already in the early Middle Ages:

a. The adjective μελιχρός is exclusively used in connection with Deuteros and Plagios Deuteros in the epigrams referred to in Moutsopoulos's paper, and with Nenano in Chrysaphes's treatise On the Phthorai (Raasted).

b. The structural difference between the Neobyzantine chromatic scales and those of their Near-East neighbours points against the standard hypothesis of a post-medieval borrowing (Ciobanu).

c. An unbiased analysis of a partial modulation in the Seventh Eothinon suggests that two different chromatic scales were used already in Palæobyzantine MSS (Raasted, based on observations made by Solon Hadjisolomos, Cyprus).

d. Statistics on the connection between modes and categories of Saints reveal a marked preference for Deuteros and Plagios Deuteros Stichera for martyrs - but not, e.g., for hierarchs (Stathis).

These observations strengthen the ideas put forward in the communications of Amargianakis and Ciobanu and make it extremely difficult to maintain the notion of chromaticism as a post-medieval phenomenon in Byzantine chant. But how, then, are we to understand the Patristic opposition against chromaticism?

Schlötterer pointed out that we have to do with two quite different kinds of chromaticism: The Ancient (with the two small intervals side by side, e.g. G F-sharp F-natural D) and the Ecclesiastical (with the small intervals at each end of the tetrachord, G F-sharp E-flat D); may-be the opposition was against the former, only?

Amargianakis stressed the antipagan element of the opposition - an attitude which would have become outdated, anyhow, soon after the 4th century.

Ciobanu: In Roumanian folklore there are many songs which have a decided character of Major, but which invariably end in Minor; in the chromatic scales we find something of the same kind. The phenomenon must therefore be very old - so why exclude it from medieval Byzantine music?

Moutsopoulos referred to the undeniable fact that Neobyzantine Deuteros melodies tend to having Plagios Deuteros cadences, and Stathis pointed out that a number of Great Hypostases (e.g. Apeso-Exo and Thematismos Exo) seem to be found only in chromatic contexts.

Moutsopoulos mentioned the Neobyzantine habit of using chromatic modulations whenever the texts speak of sinners, Hell, death etc. This mechanical device, however, was decidedly post-medieval (Stathis).

Generally speaking, said Ciobanu, each hymn has preserved its medieval modal assignment until the present day. The question of the medieval chromatic intervals might therefore be approached from a careful study of Neobyzantine chromaticism - though, of course, we shall probably never be able to define exactly how the medieval scales were.

Borsai mentioned that many stable melodic formulas in Coptic chant are sung indiscriminately with larger and smaller intervals. This seems to indicate that the most important feature is the melodic movement, and that the scales are only of secondary importance, a question of intonation as it were.

Perhaps the same pieces may have been performed diatonically or chromatically also in Byzantium?

In this connection Stathis referred to compositions from the 17th and 18th century, where the same musical notation is intended to be sung in all modes. Raasted, however, found such compositions to be artificial products, with little bearing on our actual topic.

Amargianakis: In modern Byzantine music there are many formulas of this kind (i.e. with the same melodic movement, but with different intervals, diatonic or chromatic), e.g. the cadential formula in the first line of Κύριε ἐκέκραξα.

Raasted asked how the 'new' attitude towards medieval chromaticism could feasibly be handled in our transcriptions. We seem to agree on two important points: a) that chromaticism and chromatic modes did exist in the Middle Ages, b) that we shall probably meet with very great difficulties when we try to define the exact kind or kinds of chromaticism and chromatic intervals. What are we going to do in our transcriptions? Ciobanu agreed that this was a difficult problem and expressed as his opinion that the only possible approach would be a stepwise investigation of the tradition, moving backwards from Neobyzantine to earlier versions.

In connection with the discussion about chromaticism, Touliatos-Banker wanted to know the actual position of the MMB. Are steps to be taken which lead away from the "official" policy of the MMB, or do the editors intend still to follow the rules laid down by Wellesz and Tillyard?

Raasted: At a meeting in Vienna in April 1981 (where the planned *Corpus Scriptorum de Re Musica* was discussed), Henrik Glahn suggested that from now on every contributor to the MMB should be free to transcribe as he wished, provided the reasons are stated in the foreword. The transcriptional practice of the MMB has many advantages, but it is misleading - especially to those who come from outside and believe that the transcriptions reflect our ideas about the actual singing, not being aware that they are intended only to reflect the written tradition of the MSS, a simple translation of the Byzantine neumes into Western musical notation.

Diaconescu mentioned the numerous difficulties which the MMB-transcriptions pose for those who want to perform from them, and expressed the wish to have some kind of 'key' to

the dynamic and rhythmical signs; among other desiderata he mentioned that the musical periods ought to be indicated, especially in melismatic music. It would be most appreciated, if the specialists would at times leave their ivory tower and offer their precious stimulation to the interested public. In his opinion it would be both desirable and necessary that the transcriptions be made in such a way that they satisfy also the needs of the practicians - even if this involves some kind of compromise.

Agapitos, drawing a distinction between critical scholarly editions and editions for practical use, felt it to be the task of the scholars to produce critical editions; the musicians would have to make their own - creative and subjective - interpretations, if they wished to perform Byzantine music.

Raasted outlined a sketch of his own ideal edition: It ought to include both, i.e. a 'neutral' edition of the musical text (with Byzantine musical notation and with a transcription in letter-notation beneath the Greek text) followed by an *interpretatio Raastediana* on staff to suggest one possible way of performing the melody.

As to the rhythmical interpretation of Byzantine music, this topic was discussed at great length, critical remarks against Raasted's paper being especially put forward by van Biezen (who felt that his own binary theory was still not falsified and therefore remained valid) and Schlötterer, Agapitos, and Stathis (none of whom could recognize the free flow of Byzantine chant in Raasted's attempts to force the melodies into the straitjacket of free alternation between rhythmical units).

Commenting upon Raasted's Example 3, van Biezen concluded from the absence of dots at the Isons that these signs were not rhythmical but had to do with the melodic movement: the notes D F a c have one dot, the notes E G b have two; there is here a curious resemblance with the Western five-line system, in so far as one dot corresponds to positions on the line, two dots to positions between the lines. Raasted: In this Deuteros melody, the double dots are found on E G b (i.e. on the fundamentals of the Deuteros Diphonia - but in the cadence they appear on F and a. May-be they convey a switch to the Nenano tetrachord?

In connection with the ideas put forward in Schlötterer's paper, Stathis demonstrated how Kanonarchema and Isocratema appear in actual practice and mentioned the role of the Isocratema also for the Exegesis.

Schlötterer found that Stathis's example illustrated one important function of the Isocratema: It keeps the exegetical freedom of the Protopsaltes in check; the Isocratema is, so to speak, the guardian of the musical and modal substance.

Hannick mentioned the absence of Isocratematic procedures in Slavonic chant as an argument against the idea that Ison-singing was practiced already in early Byzantine music.

Schlötterer questioned the very idea that polyphony is secondary to a singing in unison. It simply is not true that "In the beginning was the Unison". Generally speaking, the strict distinction between polyphonic and unison singing is a scholarly fiction, based on European concepts; whenever several persons sing together 'in unison', their voices will tend to depart from the unison basis. A regular Ison-singing is of a different order. Thus, if it was practiced already in the Byzantine period, it ought to have left its traces also in the Melos itself.

Raasted saw one such trace, if not in the melodies properly speaking, then at least in the way in which leading-on cadences are handled in the manuscripts. Normally, there are no signatures after such cadences. But in several late MSS medial signatures will be put *in the middle* of the leading-on cadence, implying that the last element of the cadence should be sung together with the following line. By this procedure, the preceding line will end on a fundamental note, and thus in full concordance with our hypothetical Isocratema. The contemporary practice in such matters may be studied e.g., in the recent publications by Karas, Hadjisolomos, and Anagnostopoulos, all of whom constantly provide their musical text with indications of Isocratema; apparently, one commonly used device is to let the Isocratema follow the cadential flow.

Stathis mentioned, as another element of contemporary practice, that the Isocratema may be momentarily interrupted. As to sources for contemporary procedures, he pointed out that every First Singer nowadays has his own 'partitura' where he has made provisions for the Isocratema.

Although Elena Tončeva had been prevented from attending the symposion, her paper was commented upon, primarily by Ciobanu and Raasted:

Ciobanu expressed his fundamental disagreement with Tončeva's contribution, both as to its treatment of the MSS and concerning its main thesis.*

Raasted saw no reason to connect the Theta Notation particularly with Bulgaria. It was a widely spread practical means of marking off the melismata in melodies which were otherwise unneumated (mostly Stichera Idiomela). The Bulgarians may have been satisfied with this primitive quasi notation, as the Syro-Melkites apparently were until the 16th cent. The overwhelming use of the intonation word *neane* reminded him of a Western parallel, the *noeane/noeagis* formulas.

NOTE: On the preceding pages I have tried to summarize some of the main issues of the discussions. The summary by no means pretends to be exhaustive. For one thing, I have left out remarks which did not deal with the main theme of the symposion. Apart from that, a good many remarks were so disfigured in the recording that it was virtually impossible for me to decipher them. Thus, what may seem to Hannick, Borsai, Stathis, and Moutsopoulos (and others) to be a severe censorship from my part, is the deplorable effect of the incompatibility of their voices with the tape-recorder, which Mrs. Gerda Wolfram so kindly supplied and handled with loving care.

J.R.

*Professor Ciobanu's remarks are too detailed to be satisfactorily summarized. A copy of the tape has been sent to Professor Tončeva, to enable a direct discussion between our two colleagues.

